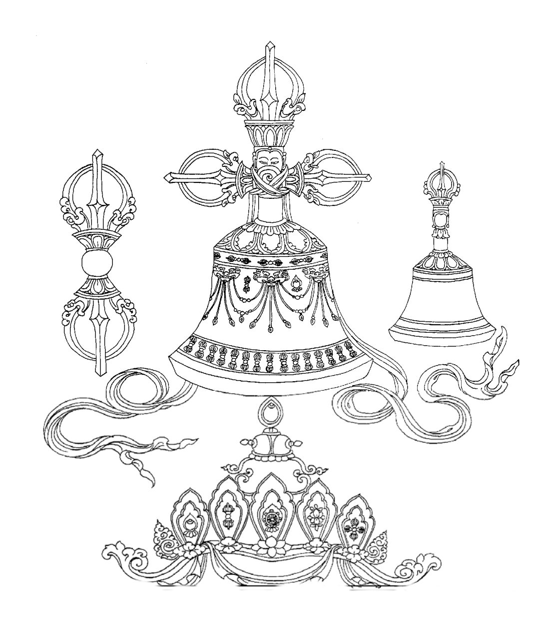




目　录

量理宝藏论释

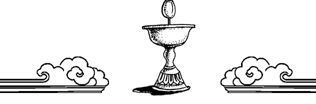
目录









量理宝藏论释

萨迦班智达根嘎嘉村 造颂
索达吉堪布 译讲

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇
我今见闻得受持　愿解如来真实义

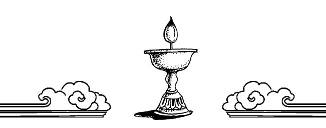
顶礼释迦牟尼佛：

酿吉钦布奏旦涅咪扬　大悲摄受具诤浊世刹
宗内门兰钦波鄂嘉达　尔后发下五百广大愿
巴嘎达鄂灿吐谢莫到　赞如白莲闻名不退转
敦巴特吉坚拉夏擦漏　恭敬顶礼本师大悲尊

上师瑜伽速赐加持：

涅庆日俄再爱香克思　自大圣境五台山
加华头吉新拉意拉闷　文殊加持入心间
晋美彭措夏拉所瓦得　祈祷晋美彭措足
共机多巴破瓦新吉罗　证悟意传求加持

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！



第一节课

今天开始宣讲《量理宝藏论》。

在宣讲这部因明之前，我首先给大家讲一下这次宣讲因明的主要缘起。在座的各位都知道，早在几年前，大恩上师法王如意宝还没有示现圆寂之时，我曾在僧众面前发过愿：如果没有死亡，那么这几年当中要宣讲五部大论！当时我们这里有许多道友也同时发愿，要听受五部大论。几年以来，我们排除了各种困难，已经圆满地学完了五部大论当中的《戒律》、《俱舍》、《中观》这三部论典。

从今天开始，我们学习《因明学》。

此次学习因明，我自己也感到非常的高兴。为什么呢？因为对任何一个佛教徒来讲，学习因明都是非常有必要的。在现在这样邪知邪见满天飞的社会当中，学习因明、学习正量、学习量学，实在是不可缺少的！

作为一个因明的传讲者，我也感到有些惭愧，因为这方面自己确实学得并不是很好，这我自己也清楚。但是通过对以前高僧大德们的论著进行共同学习，能够增长我们的智慧；而且我们对佛教的各种成见、邪见、怀疑等一些不好的念头也会随之消失，从而生起正知正见；



对佛教的信心等一些正念，也会自然生起。这部论典并不像世间的学问那样没有什么价值，它一定会使我们的相续当中生起正知正见以及对佛教的不退信心。所以，我觉得对每一个人来讲，学习因明是非常重要的。

为了学好因明，我想在座的每一个人，都应该立下坚定的誓言。在刚开始的时候，我们应该在心里面这样发愿：我一定要圆满地学习这部论典！

现在，我们已经开始宣讲五部大论当中的因明；在因明讲完之后，还要宣讲《现观庄严论》；其后，如果各方面的因缘成熟，我想也对有缘的道友宣讲一些有关《大幻化网》或者是密法方面的法要，但这要观待当时的缘起再做决定。

今天是宣讲因明的第一天，我首先讲一下为什么要宣讲因明。一个人如果没有懂得因明，没有懂得中观，那他对佛教的信心就不会很稳固，很容易退转。我有时候这样想：如今自己相续当中的信心和正见既来自于上师，也来自于这些因明、中观等殊胜论典，而这些论典又都是上师所传，所以非常非常感谢我们的大恩上师法王如意宝。

大概在 1986 年的时候，我曾在上师如意宝





面前听受过《量理宝藏论》。当时学院还不是很大，平时讲法都是在经堂当中，但有一天上师却改在外面讲，地点在现在的摩尼宝区，当时环境也非常优美，自己心里至今还有印象。八七年法王带领僧众朝拜五台山回来后，于当年的冬天，在学院当中又为一千多僧众宣讲了全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》；这次讲闻持续了五、六个月的时间，从那个时候起，自己对佛教才生起了真正不可退转的信心。虽然到目前为止，还不敢说对佛法有什么大的证悟，但自相续当中对佛教的信心的确是不可退转的，无论在任何人面前都可以说是坚信不疑。所以，我赞叹所有的传承上师，尤其是对我们的至尊金刚上师法王如意宝，更应以特别恭敬的语言来赞叹他老人家每一个弘法利生的善举。

今天宣讲因明论，我首先给大家简单地宣讲一下它的历史——因明在印度、藏地、汉地是如何弘扬的。如果你翻开有关的历史，应该可以看到，因明这部大论在不同的历史当中，所占的篇幅是相当大的，这个问题我在这里也无须广说。

简单来讲，当年无等大师释迦牟尼佛涅槃以后，在世间当中，又次第涌现出弘扬释迦牟






尼佛教法的“六大庄严”论师。这方面的内容，我以前也给大家做过介绍。首先是释迦牟尼佛在《楞伽经》等有关经典里面，亲自授记的登地菩萨——龙猛大士，他造了《中观理聚六论》而开创了甚深见派；第二个是至尊弥勒亲自摄受的无著菩萨，他开创了广大行派；第三个是文殊菩萨亲自摄受、获得战胜一切悉地的陈那论师。此三大论师被人们称之为“三大造论者”——《中观》的造论者龙猛菩萨；《大乘俱舍论》的造论者无著菩萨；《因明》的造论者陈那论师。后来弘扬他们的教法、解释他们论著的也有三大论师——在莲花当中化生的圣天论师解释了龙猛菩萨的观点；能背诵九十九万部论典的世亲论师解释了无著菩萨的观点；胜服一切外道、抨击一切外道的法称论师解释了陈那论师的究竟意趣。一般来讲，人们共称这六大论师为“六大庄严”，即三大造论者与三大释论者，总共有六大论师；而二殊胜是指弘扬戒律的功德光与释迦光尊者。有关“六庄严二殊胜”也有不同说法，有人认为无著菩萨和龙猛菩萨为二大殊胜论师，而功德光尊者和释迦光两位尊者应属“六大庄严”之列。

不管怎样，释迦牟尼佛所有的大小乘教法，是依靠这六大论师进行弘扬的，这一点无论是



在藏传佛教、汉传佛教，还是其他传承的佛教中都是公认的。所以，我们要通达释迦牟尼佛的真实密意，就必须依靠这些论师们所造的珍贵论典。以前，我们曾学过龙猛菩萨和圣天论师中观方面的教言；也学过无著菩萨和世亲论师《俱舍论》方面的教言；这次学习陈那论师和法称论师所传下来的，有关因明方面的教言。

因明的教言，首先是在印度弘扬起来的。当年，世亲论师有四大胜过自己的弟子：《现观庄严论》方面胜过自己的解脱部论师；《俱舍论》方面胜过自己的安慧论师；戒律方面胜过自己的功德光尊者；因明方面超过自己的陈那论师。因明，实际上是陈那论师根据佛经，首先造了许多这方面的论典，然后在世间又进行了弘扬。所以，人们称陈那论师为因明的创始人，或者是因明最初的造论者。

陈那论师大约在公元 400 年的时候出生，480 年左右示现圆寂。根据多罗那他的《印度佛教史》记载，陈那论师是婆罗门种姓，在幼年的时候，也曾学习过各种婆罗门及外道的论典。后来，他对佛教生起信心，皈依了小乘佛教当中的犊子部，犊子部的论师为他宣讲了本部的佛法要义，即不可思议的我存在的道理（大家也知道，犊子部的观点为：人我不是有不是无，一个不可

思议的我是存在的，这是他们所承认的观点)。由于陈那论师具有大乘种性以及高超的智慧，听了这些观点以后心中不服，虽然没有依止过其他的大乘上师，但通过自己的智慧进行观察，始终都觉得我是不存在的。后来他在修行的过程当中，白天打开窗户一直往外看，到处寻找人我；到了晚上的时候，在身体的四方点四盏灯，然后自己在中间裸体而坐，里里外外观察，寻找实有、不可思议的我。后来犊子部的论师们问他："你为什么这样修行？"他说："上师虽然告诉说不可思议的我是存在的，但我里里外外、白天晚上怎么观察，实有的我始终是找不到。"意思就是说，他对上师们的传授，尤其是对犊子部人我的观点不太承许。由此，犊子部的上师和僧众对他产生了不满，不让他待在这里。当他离开的时候，心里面特别想跟他们辩论，但怕上师不高兴，所以心里虽然不服，但不得不离开。后来，他依止了世亲论师等学习大乘的有关论典，最后通达了大乘人无我的道理。

根据《大唐西域记》、《印度佛教史》等有关历史的记载，陈那论师开始住在南方一个比较寂静的森林当中，后来印度著名的那烂陀寺遭到很多外道婆罗门的辩论挑战，寺内僧众竟无法取胜，为此他们专门迎请了陈那论师。陈

那论师与婆罗门外道进行了三次辩论，结果大获全胜。之后，他在那烂陀寺当中担任论师的职务多年；在此期间，他将众班智达们所宣讲的佛法全部记录成文字，据有关历史记载，共有一百多部论典，现在相当一部分论著存于藏传佛教的《丹珠尔》当中，但有些可能因为没有翻译或其他原因而没有流传下来。

后来，他到了印度南方，在一个山洞中造了以《正理门论》为主的一些论典。根据《大唐西域记》的记载，这是依靠文殊菩萨的加持和山神的帮助而写出来的。在佛教历史上，《正理门论》也叫做《理门论》。早在很多年以前，这部论就已经译成了藏语和汉语，成为人们特别重视的一部大论，我想有些人也可能看过这部论典。以前很多人，尤其是研究因明、延续因明的一些论师特别喜欢这部论典，这也是陈那论师所造的第一部较为著名的论典。

陈那论师在因明历史中贡献最大、最具代表性的论著，是我们经常所说的《集量论》；本论的内容非常殊胜，大家也许看过。早在大约公元 711 年的时候，唐代的义净法师就已经翻译过，但比较可惜的是，这个译本在汉传佛教当中一直没有弘扬开来，现在有没有这个法本也不太清楚；在八十年代的时候，法尊法师也

曾翻译过此论。

关于造论的过程，传记中也记载了一些比较奇特的经历。在正式造论前，陈那论师首先造了一个顶礼句：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者；”意思就是说，我要恭恭敬敬地顶礼世间当中唯一的量士夫，救护一切众生的大师——善逝释迦牟尼佛；然后，又造了一个立誓句：“为成量故从自论，集诸散说汇为一。”他说，我一生当中所看见的各种各样因明的善说，全部是依靠正理来阐述的，我在这里概括性地宣讲。在《集量论》的开篇，他就写了这个包含顶礼句和立誓句的偈颂。这个偈颂，已经附在《因明论集》的封底了。

有关历史当中记载，他首先把这个偈颂用石头的笔写在一块岩石上，也有说是用石头的笔写在灰尘里面。不管哪种说法，总之在他住的山洞门口写了这个偈颂——顶礼句和誓言句，写完以后他就到城市里面化缘去了。当时有一个具有神通的外道婆罗门叫杰那波，神变非常了不起，他把偈颂擦掉了。陈那论师回来后，看到偈颂被擦掉，就又写了一次，然后又到城市里面去了，回来的时候偈颂又被擦掉了。于是，他就在旁边附言道：“如果你是无意当中或者开玩笑、嬉戏而擦掉的，那希望你注意，



不要再把此偈颂擦掉，我是有一定目的和必要的，希望你不要这样随便乱来；如果你觉得此偈颂说得不对，想与我辩论，请你现身出来，不要偷偷摸摸地搞破坏。”然后，他就第三次写上顶礼立誓句。杰那波婆罗门见到附言后不好再擦，等陈那论师返回即与之辩论，他们经过长时间的辩论，此外道根本无法匹敌；后来他显示神变，喷火烧毁了陈那论师的一些资具。为此，尊者生起很大的悲观与厌离而欲入灭，当时文殊菩萨亲自显现，对其进行安慰，并说《集量论》必须造，因为它对未来的众生有不可思议的利益。之后不久，陈那论师就完成了这部著名的《集量论》。以后有机会的时候，我想大家也可以学习这部论典。去年，我本来准备翻译全知麦彭仁波切著的《集量论略释》，后来因时间关系没能翻译成；但方便的时候，我想还是翻译出来。

因明中最典型的论典就是《集量论》，其共有六品：现量品、自利品、观违碍品、他利品、观譬喻品、观能破品。在藏传佛教的诸多寺院当中，这是闻思因明时的一部重要论典；我们学院的因明班，也经常开这个课。因此，因明的代表论典——《集量论》，其来源如何，在座的学者们应该能够了知了。

在造了《集量论》之后，陈那论师的辩论，无论是在印度的内道还是外道面前，都显得极为突出，极具特色，因此当时人们都称他是“辩论之王”。在陈那论师所造的八大论典中，以《正理门论》和《集量论》两部为主，其他还有如《观三时论》等。关于这八大论典，义净论师翻译的汉译本与藏传佛教的藏译本，在名称和内容上存在着少许的差别。但无论何种说法，其代表性的著作是《正理门论》和《集量论》，这一点是毋庸置疑的。

总之，因明的开端，是从印度陈那论师肇始；之后不久，这些正法就传到了法称论师的手中。

法称论师也是在婆罗门家庭当中出生的。其出生年代，有些历史里面说在六世纪，有些说七世纪；但我想，可能是在六世纪末、七世纪初这段时间中出世的。于幼年之时，法称论师就已对医学、吠陀学、声明学等内外教共同的知识无所不通；到了十六七岁的时候，他对佛教生起了极大的信心而皈依佛门。当时，有一个陈那论师的弟子叫自在军，法称论师在他面前听受了《集量论》。第一次听的时候，他的水平与自在军就相等了；第二次听的时候，与陈那论师已经基本相等了；第三次听的时候，



便能洞察自在军对陈那论师意旨未能通达之处。有些道友则不同，第一次听《四百论》的时候不太明白；第二次听的时候，还不能超越；第三次听的时候，就更糊涂了。不能这样。

法称论师非常雄辩，按当时印度的习惯，一些佛教团体纷纷称其为“辩论牛王”，即辩论方面最厉害的辩论之王。

后来，宾陀山一带的郁普罗布湿波王作为施主迎请了法称论师，并祈请论师造有关因明方面的论典。以此为缘起，也为了准确解释陈那论师的观点，法称论师造了七部因明论典。此《因明七论》有三个根本论和四个支分论，就像我们讲《中观六论》时，也分根本论和支分论一样。三个根本的论典即《释量论》、《定量论》、《理滴论》；四个支分论典即《因滴论》、《关系论》、《悟他论》、《诤理论》。

当然，《因明七论》中译成英文的也非常多；并且，还有日文、法文、德文等译本。以不同的语言翻译，也会导致出现不同的译名。比如说《悟他相续论》，有很多翻译成《观相续论》，其他几部也有这种情况；但依据《藏汉大词典》为主的一些资料，后面这几部论典应翻译成：《因滴论》、《关系论》、《悟他论》、《诤理论》。

以上因明七论，完全阐释了陈那论师的所

有究竟观点，其中相当一部分，在我们汉文当中也有。方便的时候，大家应该学习因明七论，尤其是《释量论》，因为《释量论》在因明七论当中，是最为关键的。

在藏传佛教中，各教各派对《释量论》有着不同的解释；在所有的解释当中，我自己认为：全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》，具有殊胜的窍诀性、针对性，且辩论也特别强。这也许是我对自己的宗派特别执著而造成的吧！去年，我翻译《量理宝藏论》的时候，有好几次准备翻译《释量论大疏》，但后来因为时间比较紧，再加上也有一些顾虑：如果翻译这样的论典，到底有没有人看？所以就放下来了。

在法称论师造《因明七论》的过程中，有让人回味无穷的故事。法称论师依靠国王的恭敬及优厚的待遇，整天都在皇宫里面进行撰写。有时候，国王为了观察他的心，派公主和一些美女给他送饭，但是法称论师的心如如不动；有时候，她们在法称论师吃的饭菜里面放一些地丁（一种特别苦的植物），他吃的时候根本没有发觉。以如此专注的心，法称论师完成了《因明七论》的创作。

《因明七论》造完以后，他在部分班智达面前宣讲，但许多班智达根本不知所云，听不

懂所讲的内容，因为因明的秘诀实在太深奥、太殊胜了；有些班智达仅能了知一点；也有一些是以嫉妒心来对待的。在《释量论》倒数三四颂中，法称论师说：现在的很多智者，根本不知道我在论典里面写下了很多的智慧，这个智慧其他人也无法接受领悟，现在它已经融入了我自己，就像所有的河流融入大海，我在因明当中所讲的智慧也全部融入了自己。他在偈颂中写下了自己的悲伤与感慨。

后来，法称论师将《释量论》为主的《因明七论》，拴在狗的尾巴上。他的意思是说：你们这么多的班智达、这么多的智者，如果不重视如此殊胜的论典，那这个论典也算是不合格的论典。按照当时印度的传统[1]，他自己也做过这样的行为[2]。但实际上，这是由于因明的窍诀特别深奥，一般人难以通达而导致的。

当然在座的诸位道友，大家今天的欢喜心都比较强烈：我一定要学好因明，笔记本我都准备好了，我一定要把因明学好！过一段时间，

---

[1] 按印度传统，造论者所造之论著，不能得到智者们的认同，即是不合格之论典，不允许流通，应拴在狗尾巴上烧掉，以示羞辱；反之，若是合格的论典，应置于尊胜幢顶，恭敬供养，并流通于世。

[2] 另一种说法：法称论师完成了他的大著后，曾拿给当时的学者们看，可是没有得到丝毫的赏识与善意。他的论敌们还把他的书页拴在一只狗的尾巴上，让狗在街上乱跑，书页也纷纷散落。可是法称论师却这么说：正如这只狗四处飞跑一样，我的著作也将在全世界散播开来。



我们讲自比量、他比量，可能好多人每天都是打瞌睡，在梦中云游世界，这样的经历可能会多一点。

不管怎么样，印度最伟大的因明学家应该是陈那论师和法称论师。当然，我们也可以看到，《丹珠尔》里面有许多因明方面的论著，解释他们著作的论师是千千万万，无数个智者的确曾经出现过。总之，因明在印度的历史大致如此。

然后在汉传佛教当中，因明到底是怎样弘扬的呢？最早在南北朝时期，吉迦夜、昙曜、菩提流支、毗目智仙、真谛等译师也翻译过《方便心论》、《如实论》等等；包括中观宗的《回诤论》，当时汉传佛教当中，也把它当作因明的论典来弘扬。

但汉传佛教因明的真实开端在唐朝，其开创之功当属玄奘大师。玄奘大师在印度求学期间，曾在克什米尔[3]的僧称论师面前，学过一些因明的理论；到了印度那烂陀寺以后，他依止了戒贤论师，在其面前反反复复地学习了《集量论》；当然，玄奘大师在印度还依止过很多善知识。求学生涯结束后，玄奘大师载誉而归。

[3] 克什米尔是今称，当时是北印度的迦湿弥罗国。

据有些历史记载，玄奘大师从印度带回经论657部，其中36部是因明论典。到了长安以后，他翻译了《入正理门论》、《正理门论》等众多经论。对于大师的弘法，有些历史是这样讲的，他的主要精力都放在翻译方面，所以未造各种论典的注疏。

但是，他的弟子窥基大师等，造了一些因明方面的论典。特别是窥基大师，他十七岁依止玄奘大师；后来，他造了《因明入正理门论疏》，被后人尊称为《大疏》，在汉传佛教当中，这部《大疏》是非常有名的；可惜的是，这部《大疏》并没有广泛弘扬，但后来专门研究因明的学者，大多以窥基大师的《因明大疏》为蓝本。

之后应该是义净三藏，义净三藏与窥基大师基本上处于同一时代，他也是唐代三大译师之一。义净三藏通过海道赴印留学，在印度求学二十多年，广泛学习了包括因明在内的许多佛学知识；回国之后翻译了《集量论》，但比较遗憾的是，义净法师翻译的《集量论》也没有弘扬开来。

后来，因明在各个时期都有一定弘扬；但影响较大的，应该在太虚大师那个时代。可能是受法尊法师的影响，太虚大师有《因明概论》



问世。《因明概论》是由太虚大师 1922 年在武汉中华大学的一个因明讲稿集结成论的，它共有四章，前三章主要宣说《入正理门论》和窥基大师的《因明大疏》的思想，后一章主要宣讲因明的历史、传承与变革。此论的问世，对当时的因明也有所弘扬。当然，还有杨文会等人，也对因明作出过较大贡献。

到了近现代，杨化群等人所翻译的因明论典也非常出色。

以上是汉传因明历史的简略介绍。

我个人认为，在汉传佛教的历史当中，虽然有上述高僧大德翻译过少部分的因明论典，并进行了一定弘扬，现在也有学习藏汉因明、学习佛教逻辑的知识分子，但是像藏传佛教那样，在每一个寺院当中广泛弘扬的几乎没有。这种情况只要我们观察一下各个佛学院、高等研究所，或者每一所大学即可了知。所以我想，因明学应该在汉传佛教中兴盛起来，不管是出家人、在家人都应担负起弘扬的重任。如果因明学加以弘扬，很多人对佛法的正确性、佛法的真理性，一定会产生极大的信心和如理如实的正见，所以大家应该精进闻思修行。

藏传佛教的因明发展，我在这里也简单地介绍一下，主要是根据布顿大师的《布顿佛教



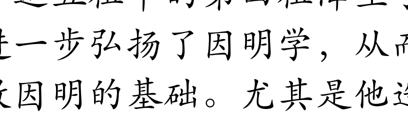
史》来说明。

藏传佛教的前弘期，莲华生大士和布玛莫扎等许多班智达、译师聚集在藏地，翻译了许许多多的显密经续及论典；在那个时候，《因滴论》、《关系论》等因明论典已经成功翻译。虽然据历史记载，桑耶寺已有翻译并宣讲因明的经历，但从整个状况来看，因明教法在藏地的前弘期并不是特别兴盛。

到了后弘期，在罗扎瓦(译师)当中，有一个非常出名的玛·善慧译师，他翻译了《释量论》；还有鄂·勒巴西绕译师，他翻译了《定量论》、《理滴论》等因明方面的论典。此后，因明在藏地开始了真正的弘扬。

后来，有一个叫夏瓦秋桑的论师（汉语的意思是“法狮子”），他依靠小乘经部的论典来建立宗派；并首创了辩论的风范；而且，他还造过《因类学》方面的论典。有些历史学者认为，藏地真正辩经的开端，是从夏瓦秋桑肇始的。一般因明学家都认为，这是藏地因明的前弘期（因明前派）。

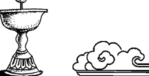
在南宋时期，文殊菩萨化身的萨迦班智达根嘎嘉村，也就是萨迦五祖中的第四祖降生于世。他出世以后，进一步弘扬了因明学，从而真正奠定了藏传佛教因明的基础。尤其是他造



的《量理宝藏论》，这部前所未有的巨著，概括性地论述了陈那论师和法称论师的究竟观点，可以说一切因明的要诀在本论中已囊括无余；并且，萨迦班智达在《量理宝藏论》当中，对夏瓦秋桑等的因明观点进行了强有力的驳斥。也就是说，夏瓦秋桑等所弘扬的因明，并不能真正代表陈那和法称论师的究竟观点。

到了元代，《布顿佛教史》的作者——布顿大师造了《释量论》的注释。从历史上看，当时藏传佛教的因明，影响是比较大的。此后在藏传佛教当中，因明学开始逐渐弘扬开来。

明朝初期，宗喀巴大师降生人间，他依止了萨迦派的仁达瓦大师，并在其面前学习了《集量论》。之后不久，宗喀巴大师创立了藏传佛教真正的因明辩论；其两大高足克珠杰和贾曹杰，也分别造了许多因明论著；后来，于三大寺为主的所有格鲁派的大寺院当中，都设有辩论的课程。从那个时候起，整个藏传佛教的因明，开始进入鼎盛阶段；到目前为止，一直兴盛不衰。应该说，藏传佛教中非常精彩的辩论风范，是宗喀巴大师那个时代才出现的。直到现在，不管哪一个国家，只要宣讲藏传佛教的辩论，他们都觉得这是一件非常稀有的事情；不管拍照也好，或者写文章也好，都认为两个人的辩



论是极为精彩的。

辩论的时候，一方是提问者，另一方是辩答者。辩答者应该如如不动地坐在那里，提问者应该步步紧逼地向他提出问题，以拍手、蹬脚等方式进行辩论。在辩论的过程当中，如果辩答者实在走投无路，已经答不出来，提问者便在他的头上用手来绕三圈，口念“科尔松”（意为绕三圈）。绕三圈的意思是什么呢？你现在绕了三圈，已经没有路了，走投无路了，是这个意思；或者念“擦”，“擦”是什么意思呢？很羞耻的意思。因为你自己前面承认的东西和后面说的完全自相矛盾，所以你一切都完了，太羞耻了！是这个意思。但回答者什么都不能做，他只能说不成、不定、相违等等，以这些话来回辩。除此以外，不应该有很多的话。在因明辩论场所当中，通常气氛都很热烈，情节也很精彩。

宁玛派的因明，应该说从全知麦彭仁波切造了《释量论大疏》之后，才真正兴盛起来。虽然前面也有一些，包括前弘期宁玛派的论师当中，也有许多弘扬因明的论师，但他们弘扬的广度与深度都不够。

当代的印度南方，有一个由贝诺法王开办，拥有几千个僧众的朗卓佛学院。在那里，也有

像格鲁派一样的大规模辩经场；以前在宁玛派中，像这样的辩论场所是比较少见的。法王如意宝90年去印度回来以后，经祈祷上师、本尊，在学院当中也建立了这样的辩经场；通过十六年的发展，学院在因明辩论上，应该跟格鲁派的各大寺院已没有任何差别了。

以上，对藏传佛教因明的来源、发展、现今状况等，已经做了一个简单的概述。而针对这次我们要宣讲的《量理宝藏论》而言，其概括性地阐述了陈那和法称二大论师的所有因明要诀，对我们这支传承的道友来讲，有非常殊胜的缘起。

我们大多数人看过全知麦彭仁波切的传记，尊者在显现上也是受萨迦班智达的加持才通达因明的。在他造《释量论大疏》时，萨迦班智达某晚曾于尊者的光明梦境中显现，并告诉他说：因明没有什么不懂的，就是破和立；要么是破，要么是立，除此之外没有什么。班智达将手中的经函交与他，结果经函在尊者手里化为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。尊者当时感觉，世间当中的所有学问和知识已无所不通，全部已经了如指掌。从此以后，麦彭仁波切通达了因明为主



的一切显密教言。这是麦彭仁波切在清净的境界当中见到萨迦班智达的经历，你们有机会应参阅麦彭仁波切的传记；法王如意宝著的尊者传记中，对此也有记载。

同样，法王如意宝也有类似的经历。当年在石渠学习《量理宝藏论》时，法王对其中有些深奥的因明密语略微觉得难懂，就一缘专注猛励祈祷上师本尊；于当晚的光明梦境中，萨迦班智达显现，为他传授了一遍《真实名经》并赐予殊胜加持；醒来以后，法王对显密一切法要已无所不知，尤其是因明的所有问题更是全部迎刃而解；这样，法王一直睡了两三天，醒来后他异常兴奋，喃喃地说："我病了。"

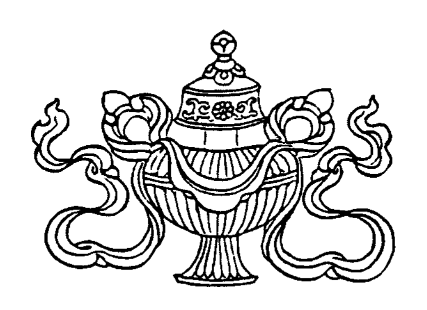
我们有些道友今天也说病了，明天也说病了，今天讲考班的好几个道友都说病了，没有来，他们可能已经见到萨迦班智达了（众笑）。

有些人这样想：作为宁玛派的传承弟子，学习萨迦班智达的论典有没有必要呢？应该有很大的必要！因为我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都是依靠《量理宝藏论》的作者，藏地三大文殊之一的萨迦班智达的加持，而通达因明的。

现在社会学术研究领域当中，有相当一部分教授、学者，他们也在研究因明，但他们研

究的方式，跟我们佛教徒不相同。作为佛弟子，一方面我们要通过自己的智慧来研究，这有很大的必要；另一方面，这是非常甚深的教言，仅仅凭自己的分别念来推测，不一定能通达因明的秘诀。所以，我们要祈祷萨迦班智达、麦彭仁波切、法王如意宝，只有这样，才能通达因明的究竟要义。我们学习《量理宝藏论》，应该经常祈祷萨迦班智达，麦彭仁波切曾做过一个萨迦班智达的四句祈祷文；而且，麦彭仁波切还造过一个法称论师的《上师瑜珈》，以前我们学《释量论》的时候，每天都诵一遍。

如果我们通达了因明的真正意义，以后的闻思修行，绝对不会有任何困难。上师如意宝曾经这样讲过：我去五台山之后，依靠文殊菩萨的加持，为你们宣讲《释量论》，以后你们在自己的人生道路中，对佛法的信心是不会退转的！到目前为止，这句话我一直记忆犹新。







第二节课

今天我们继续宣讲《量理宝藏论》。

开讲之前，我在这里先给大家念一个全知麦彭仁波切所造的法称论师的上师瑜伽；以前，上师如意宝给我们宣讲《释量论》的时候，也传过这个上师瑜伽的修法。今天，我用藏文给大家念一遍传承……

这是法称论师的上师瑜伽，我方便的时候把它译成汉语。大家每天都应该修一次上师瑜伽，以开发自己的智慧；另外无论是闻思中观、因明，还是其他法都能开启智慧。所以我们凡夫人，只有依靠上师、本尊、诸佛菩萨的加持，加上自己的努力，才能了解甚深的佛法要义。我们作为修行人，学习任何一个知识，不应该像世间学术界的人一样。世间学术界的人，不管研究因明、中观或者其他的一些论典，全部是用学术或治学的方式来了知它的意义；而对诸佛菩萨具有信仰的我们，应该对传承上师、创始者的恩德，始终都念念不忘，只有这样，才能在自相续当中真正生起证悟的境界。

这次宣讲《量理宝藏论》，准备从颂词上给大家宣讲，颂词在《因明论集》第36页。应该了知《量理宝藏论》对整个藏传佛教，乃至对

整个世间的学术界、知识界、佛教界的影响都相当大；如今，本论不仅有英文、日文版本，还译成了其他各种不同的文字。故对于本论，我们应以认真的态度来研究学习，这是非常有必要的。

《量理宝藏论》，是萨迦班智达根嘎嘉村所造。诸位应该清楚，本论的作者在藏传佛教当中是非常著名的，他是人们公认的雪域三大文殊之一。三大文殊的第一位就是萨迦班智达根嘎嘉村；第二位是格鲁派的宗喀巴大师；第三位是宁玛派的全知无垢光尊者。具体来说，萨迦班智达对辞藻、韵律等五小明，因明、声明、医方等五大明，即整个十明全部精通。在藏传佛教的历史长河中，他是相当有名的一位大智者。

萨迦班智达年龄很小的时候，对所有的显密教法就非常精通；长大以后，他在上师面前得受了一些因明的传承，尤其是在一位克什米尔班智达面前，已经获得了所有因明学的教授，并荣膺“班智达”的称号。“班智达”，在我们佛教界当中，是一种最高的荣誉。当时，整个藏地称他为“第一班智达”，因为在其之前，藏地还没有“班智达”的这种称号；在整个藏传佛教当中，他是第一位获此称号的。所以，萨

迦班智达是最聪明、最了不起的智者。后来，他的名声传遍了整个世界。

当时，印度有一外道首领绰杰噶瓦，欲与萨迦班智达辩论，萨迦班智达说：“如果我失败了，那么我皈依外道；若你失败了，你必须皈依佛教！”外道对此作出承诺，于是，他们就在一个叫济垅的地方（以前上师去印度的时候曾经路过此地）开始辩论。后来外道失败了，萨迦班智达准备把外道和他所有的弟子带到藏地，当他们到了边界时，天上打雷，此外道首领因雷击而死（此乃莲华生大士交付的十二大护法神所为，因为他们曾在莲华生大士面前作过承诺，不让任何外道进入藏地），萨迦班智达只好将此外道的发髻带到萨迦寺中[4]。以前，此发髻作为内外道之间辩论，佛教获得胜利的一种标志，一直存放在萨迦寺的殿堂里面，人们还可以随意参观。

萨迦班智达在学识、智慧方面非常了不起，这一点在学习本论的过程当中，我们会对此深信不疑。前两天，我也给大家讲过，包括我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都因

[4] 另传，当时有印度人绰杰噶瓦等 6 人，听到萨迦班智达根嘎嘉村的大名，很不服气，认为西藏这样偏僻的地方，怎么可能有什么能人。于是，找上门来要求与萨班辩论，萨班和他们在济垅会面，双方辩论了 13 天，最终绰杰噶瓦等人辩败服输，他们非常钦佩萨迦班智达，就削发做了他的弟子。从此，贡噶坚赞的名声传得更远了。



获得萨迦班智达的加持，而通达了因明为主的一切显密教典，所以我们应该时时刻刻祈祷陈那论师、法称论师和萨迦班智达。我觉得对每一位学习因明的道友来说，这是不可缺少的一个环节！

萨迦班智达在藏地非常出名，无论显宗密宗，哪方面都是其他智者无法比肩的。当时，汉地正值元朝时期，阔端王准备迎请藏地的一些高僧大德，于是就专门派两名将领来到藏地。当时藏地的佛教非常兴盛，尤其是噶当派的寺院相当多，达隆巴法王最有德行，帜贡派京俐大师最有法力；但是从成就、知识、戒律等各方面来看，没有任何一个大德比得上萨迦班智达。这两名将领了解到这种情况后，就把这个消息禀告阔端王，阔端王就写了一封信，迎请萨迦班智达到汉地来。

藏历第四绕迥木龙年，应阔端王的邀请，萨迦班智达携侄子卓贡帕巴（八思巴）和恰那一起赶赴凉州（今甘肃武威）。在凉州，他给阔端王宣讲了一些佛法。在此期间的过程较多，各种史书中有不同的记载。后来萨迦班智达成了汉地阔端王的国师，这从有关历史当中也可以得知。当然，他的威望跟八思巴相比，还是有些差距，因为八思巴后来成了忽必烈的国师（八思



巴被迎请到北京以后，皇帝要求他掌管全国的佛教，而且他的称呼也成了“法王如意宝”，当时皇帝封赏了国师八思巴这样一个称号）。后来在五台山，萨迦班智达对许许多多的高僧大德和出家人宣讲了佛法。当时，藏地有很多的高僧大德派人或者通过书信，请求萨迦班智达返回，于是萨迦班智达专门针对修行方面，给藏地雪域的修行人回了一封信（这封信的内容，我们以前也学习过一部分）。最后，萨迦班智达在武威示现圆寂。

总之，萨迦班智达大约住世 70 年左右。在此期间，他对整个藏传佛教产生了极大的影响；后来在藏地，不管是宗喀巴大师、全知麦彭仁波切，还是其他传承的高僧大德，没有一个不承认萨迦班智达的，而且都非常认真地学习《量理宝藏论》。在这里，对《量理宝藏论》的作者，给大家做一个简单的介绍。

我们学任何一个知识，首先要做出一个抉择。对于一般凡夫所做的论典，我们花很多的精力和时间去学习，没有太大的必要和价值；由于每个人的时间、生命、智力都是有限的，所以我们的一切应该用在有价值的方面。如果我们要学习一部论典，那么这部论典一定要有价值！如果没有价值，就像现在世间当中各种各样的学说，真正的智者，有谁愿意去学这些

乱七八糟的知识呢？但是本论的作者，大家应该注意，他不是一般的世间人，而是公认的高僧大德、大智者。因此我们平时，不仅对萨迦班智达的法像要恭敬供养，而且他的祈祷文也要经常念诵，诚心诚意地祈祷。我想我们的智慧也会因此而开显，这样对自己的今生来世都有很大的意义。

我们这次学习五部大论中的因明，因明中《量理宝藏论》的篇幅虽然不是特别大，但对藏传佛教来讲，它是一部具有重大意义与代表性的巨著。如果我们精通了《量理宝藏论》的内容，那么对因明的道理就不会有任何迷惑。因此我觉得，这次学习机会非常难得。有些已经七、八十岁的老年人，或者还没有成熟的孩童，只是在相续当中种下因明的善根、种子而已，但也会因此得到生生世世不愚昧的果报。希望在座的年轻道友，应该把其他的一些琐事暂时放下，一定要把自己的精力、时间用在因明方面，精进地闻思修习。

我觉得你们一生当中，能真正学习五部大论当中的因明，还有多少机会，谁也说不定；从我个人来说，虽然以前用藏语传讲过因明，但用汉语来传讲，以后有没有机会也很难说。因此我觉得，这样的因缘聚合，对大家来讲，

并不是那么容易，也不是偶然的一种机遇，所以大家应该抓住这次机会。尤其是你们下完课以后，应该好好地辅导，因为因明是一门比较深奥的学问，仅仅随便听一听，没有辅导，这样不可能获得很大的利益。我现在没有时间，如果有时间，我想上午给你们讲一遍，然后下午再给所有的法师辅导，讲两遍对下面应该稍微好一点；不然仅仅讲闻一次，不一定能起到很大的作用。

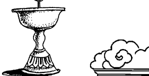
我们下半年的学习，除了因明，主要就是《大圆满心性休息大车疏》，这部论典从字面上看并不是很难，因此作为年轻人要特别专注，一定要放下其他的琐事精进闻思，我觉得这一年应该如此渡过才有意义。正在闻思的时候，有些人认为：我要修行，我要实修，我要干什么……但我觉得其他的都不重要，如果你想实修，以后实修也可以；如果以后没有实修的机会，在学因明的过程当中死了也没关系，不会像在胡言乱语、杂乱分别念当中死去那样颠倒。

对现在的佛教来讲，我觉得因明是非常必要的。为什么呢？因为大多数人的分别念是如此的糟糕、混乱，如果没有好好地学习殊胜的因明正理，就会对佛教、佛陀产生怀疑，对整个世间的轮回、因果、前世后世等等一切正理

都产生怀疑，在这种疑网当中，自己始终没有办法解脱出来；反之，如果因明学得越来越深入，自相续当中的分别念就会越来越少，那时再学习大圆满，学习密宗精要，在你的相续当中才会产生一定的效果。否则，一边各种邪思分别念不断地涌现，一边又要修一些非常高深的法门，我觉得能不能获得成就也很难说。当然，对个别人而言，用因明能否调化也不好说；但大多数的人，我感觉必须要学习因明。

学习因明时应该这样：对佛教的道理产生怀疑时，我们应面对面、直言不讳地互相提问、互相辩论。在此过程中，分别念、邪见、误解会逐渐瓦解，乃至全部消失，最后自己相续中存留下来的，全部是纯洁清净的智慧。所以，希望在座的每一个人，把自己的精力、时间用在学习因明上。当然，我们这是第一次听，有些人不一定能听得懂，如果第一次不懂，就听第二次、第三次……这样反反复复地听闻、学习，总有一天会懂的。学知识没什么害羞的，提问题也没什么可耻的，因此大家一定要认认真真地学习。这是在宣讲《量理宝藏论》的开端，对大家提的一个希望，也是这次宣讲因明的一个必要。

此处所讲至尊文殊菩萨（之化身）萨迦班



智达所著、有十一品内容的这部《量理宝藏论》分三：入论分支；二、真实论义；三、造论究竟之事宜。

甲一（入论分支）分三：一、为通名言而说论名；二、为除违缘而礼赞；三、为使造论究竟而立誓。

乙一、为通名言而说论名：

汉语：**量理宝藏论**

梵语：**札玛纳耶达讷德**

“札玛纳”是量的意思；“耶达”解释为理；“讷德”意为宝藏。此三结合起来就是：量理宝藏论。

“量”是因明的意思，因明和量没有差别；“理”叫学说，或者叫理论。所以，量理就是量的一种理论。什么叫量学呢？量学就是量理，或者说是因明的一种理论。所谓量，在世间当中分为能量和所量，比如说用尺寸量布，尺寸叫能量，布是所量；用公里衡量路程，公里为能量，路程为所量。如果能量正确，所量也正确；如果能量不正确，它所衡量出来的结果也不正确。因此在佛教的这种理论学说当中，应该用正量来衡量任何一种事物，也即以正理来判断所知。在此过程当中，驳斥非理、谬论、邪见，这就是所谓的量。总之，量理大概的意

思就是量的理论。

有关量学，以前有一位大德叫工珠·云丹嘉措，他造了一部名为《量学》的论典，后来杨化群翻译了此论，论中有详细的因明学道理，我们在这里不广说。

“宝藏论”是比喻，因为《量理宝藏论》已含摄了《集量论》、《正理门论》、《因明七论》等因明的所有内容；也就是说，这部论典已经具足了陈那论师、法称论师所有的因明学说，它就像宝藏一样，金银财宝、玛腊珊瑚等所有珍宝全部都藏在里面。所以，它是以比喻的方式来取名的。

我们下面讲因明中的能量和所量，所量是从内容方面讲的，能量从词句和文字方面讲的。

因明中最根本的论典为《集量论》和《因明七论》，《因明七论》也分了根本论和支分论。什么是根本论，什么是支分论，其差别在这里给大家讲一讲。如果这部论典中已宣说了因明的八种事或八种门，即已圆满完整地宣说了因明八事，那么此论叫因明根本论；如果没有圆满宣说，只是部分的宣说八种事，叫支分论。

什么是因明的八种事？首先给大家讲一下，《诤理论》当中是这样讲的：因明的所有内容包括在八种事当中，即能破、能立各有真实



和相似两类，现量、比量也分真实和相似两种，总共有八种，所以叫因明八事或推理八事，这些大家一定要记住！不管是《释量论》、《量理宝藏论》，还是其他的任何因明论典，只要内容齐全，都会完整地宣说这八种事（因明所包括的内容，除此之外是没有的），这样的论典都叫根本论。当然，我们以后也会学习这八种事。

综上所述，能立、能破各有真实和相似两种，现量、比量亦各有真实和相似两种。所以，在因明的《入正理门论》中也讲：“能立与能破，及似唯悟他；现量与比量，及似唯自悟。”意思是能立、能破皆分真实、相似两种，通过真实、相似的能立与能破来了悟他人的相续，知道他人的观点；现量和比量亦分真实、相似两种，以真实、相似的现量与比量能了知自己的相续、自己的观点。因此，我们学习因明时，必须要了知能立和能破以及现量与比量。

首先宣说真实能立和真实能破。什么叫真实能立？如《中观庄严论释》中说：任何推理必须包括宗、因、喻这三相；此三相在其他的逻辑学中被称为小前提、大前提、结论三种支分。完整具足上述三种条件的论式或推理叫真实能立，用这种语言完全能驳斥别人的观点，自己也能以此建立自己的所说。什么叫真实能

破呢？它分出过能破和立量能破两种，出过能破：一般不采用任何组织的论式，而用比较可靠的语言驳斥别人的观点，这叫出过能破；立量能破：采用一些论式来破除对方观点，比如山上有火，有烟之故等，这叫立量能破。

然后宣说相似能立和相似能破。相似能立：虽然建立了一个学说，但理由不充足、不圆满，叫相似能立；相似能破：虽然采用一些判断遮破别人的观点，但所采用的理论不圆满、语言不完整，叫相似能破。

现量有真实现量和相似现量两种。真实现量是五根识得到的结论，它未受任何思想、分别念的扰乱，也不夹杂任何语言文字，而仅是在五根识面前领纳到的一种觉受。以人在山上采树果为例：他的眼睛见到果实的刹那，然后手触到果实，耳朵听到摘果实的声音，鼻子嗅到果实的香气，舌头品尝到果实的味道。此时，分别念还没有参与进来，没有进行造作，这种感觉叫真实现量。如果此时加入分别念：这是白色的、这是甜的、这是香的、这是臭的等等，这不叫现量，叫分别念。学过《俱舍论》和《中观庄严论》的道友应该清楚吧！真实现量的另一个条件是无迷乱，指对外境的无误领纳。五根识面前所显现的无误领纳，这叫真实现量；



相似现量是指由迷乱根识取境后得出的结论，如看见第二个月亮，或见花色绳索为毒蛇等，这些叫相似现量。

比量也分真实比量和相似比量。论证的三相推理圆满具足，这叫真实比量，真实比量可分为因比量和果比量；虽然使用了推理，但所采用的推理并不能圆满证实所立，这叫相似比量。

总而言之，因明八事或因明八门是因明的纲要，大家一定要牢记在心！如果广说，因明的所有论典都包括在八门之中，以简单的语言无法描述，故而在这里做纲要性的介绍。

《释量论》、《定量论》、《理滴论》，这三部论典已圆满宣说了因明八事，故叫做如身般的根本论典；其他的《因滴论》、《诤理论》等，未能圆满宣说因明八事，有些只宣说现量，有些只宣说比量，有些只宣说能破，有些只宣说能立，所以叫做如四肢一样的支分论典。而按照萨迦班智达在本论中的讲法，根本论是《释量论》，支分论是其他的六部因明论典，这一点通过本论后面的偈颂也可了知。当然，这是个别智者的说法。总的来讲，因明可以这样概括地了解。

另外，因明是否为佛教的内容呢？以前上

师如意宝住世的时候，在我们学院当中，这也是经常辩论的问题。

宗喀巴大师认为，因明包括在内明当中，它是内明学；后来，萨迦派的达仓罗扎瓦（达仓译师），他以教证、理证来遮破宗喀巴大师的观点；格鲁派的胜幢论师又破斥了达仓译师的观点。

而克珠杰等论师认为，因明和内明之间的关系应该分四种，即一类为两种都是，一类为两种都不是，两类为只是其中之一。具体来讲，既是因明学又是佛教内明学的，如《释量论》；既不是因明学又不是内明学的，如医学；是佛教内明学不是因明学的，如戒律；是因明不是佛教内明的，如胜论或数论等外道论典中的逻辑推理。

全知麦彭仁波切和其他的智者也这样说过：从因明反体[5]的角度来讲，《释量论》完全是一部因明的论典；从内容的角度来讲，《释量论》包括很多的内明知识，也是佛教的一部论典。

现在世间上研究因明的学者，他们也有一些因明方面的著作，在书店里面也看得到，但

[5] 此处反体是指因明推理的侧面。




大部分是用世间的眼光来学习、探索的。真正把佛教内明学和逻辑学结合起来研究的学者，在世界上是非常少见的。我们这次学习的过程当中，大家应该把这二者结合起来研究，这一点非常重要！

在藏传佛教当中，因明的影响很大。不管是哪一个地方的寺院，如青海、四川、云南、甘肃、西藏，这些省份的藏传佛教寺院大多开有因明课，而且在不少的寺院当中，还设有因明辩论；不仅如此，其影响还遍及东南亚和西欧的一些国家，他们也有一些因明的传承。在这些寺院当中的因明教学，是充分把佛教内明和逻辑学结合起来研究的，将佛教内明和逻辑完全分开研究的情况是没有的。如果只是单纯的一种逻辑或推理，外道论典中也有，但他们的推理不是佛法,只是一种推理。所以我们学习的时候，一定要和佛教内明结合起来，这一点很重要。应了知，在藏传佛教里面，因明学具有如此巨大的影响。

在汉传佛教当中，比如禅宗、天台宗、净土宗等，为什么因明学在这些宗派中没有那么深远的影响呢？我想汉传佛教的因明，最开始是由玄奘大师弘扬起来的，后来出现的因明学者，如窥基大师等高僧大德，他们大多属于法



相唯识宗，但法相唯识宗的因明教法，并没有对天台、净土等宗派产生深远的影响。所以到目前为止，在很多的寺院、佛学院中，因明并没有受到足够的重视。

按理来讲，汉传佛教的每一个寺院，或者任何一个高等佛学院及佛学研究所，都应该设有因明的课程。如果没有学习因明，缺少了逻辑推理的基础，那么学任何知识，都很难学得严密、扎实。

在藏传佛教当中，如果要深入学习佛教经论，那么必须学好因明和中观；若因明和中观没有通达，学习的深度肯定是不够的，自己的佛学知识也不会有特别的提高。因此，以后有能力的时候，我们应该在各个寺院当中，在出家人和在家人的不同团体里面，大力地弘扬因明。弘扬因明的必要，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面所讲的那样：对本师及其教法生起真正不退转信心的唯一途径，就是学习因明。通过学习因明，决定能了达本师及其教法的殊胜性；如果我们没有学好，只是大概了解、大概思维一下，恐怕很难达到这样的效果。

乙二（为除违缘而礼赞）分三：一、礼赞殊胜本尊；二、礼赞根本上师；三、礼赞二位

理自在。

丙一、礼赞殊胜本尊：

顶礼圣者文殊童子！

作者首先顶礼超过凡夫、声闻、缘觉以及大乘不净七地，示现为八地的文殊菩萨。在无量无边的众生面前，文殊菩萨永远都显现青春韶华的童子形相来度化他们。为了开启后学的智慧，萨迦班智达首先以三门恭敬的方式顶礼至尊文殊菩萨，祈愿文殊菩萨加持学习因明的大德和有缘弟子，让他们都能获得智慧，也愿他们生生世世都能开启佛理的甚深之门。

丙二、礼赞根本上师：

具见一切所知之慧眼，具成众生妙善之大悲，
具行无边事业之威力，怙主文殊上师足下礼。

此颂是作者在顶礼大恩根本上师扎巴嘉村尊者。他的上师具有智悲力三方面的殊胜功德：一、上师的智慧能照见一切万法的真相，他具足如是广大无边的慧眼，这是智慧方面的特点；二、上师爱护、救助所有的众生，就像母亲对待自己的独子那样，以无私关爱的大悲菩提心拯救一切众生，这是上师悲心方面的特点；三、上师还具有弘扬佛法无有任何阻碍的能力，以及成就无量无边事业的无穷威力，这是上师能力方面的特点。

一个上师如果没有智慧，那么他没有办法弘扬佛法，因为他根本不知道怎么弘扬；如果有智慧而没有悲心，那么他不一定去摄受众生；如果具有悲心和智慧，但没有能力，他也没办法弘法利生，有些上师智慧、悲心都很不错，但是力量很薄弱，什么都不敢做；有些上师虽然有能力，但是没有智慧，因此经常会搞错，这样也不行；有些上师既有智慧也有能力，但是没有悲心，天天都是为自己而奋斗。所以，作为一名真正的上师，上述三个条件缺一不可。而佛陀就圆满具足智悲力三种功德，作者也在智悲力三者圆满具足的根本上师札巴嘉村面前，以三门恭敬的方式进行顶礼。

本来，这个偈颂是萨迦班智达对自己的根本上师作礼赞的，但后来人们经常把它当作对萨迦班智达本人的祈祷文；以前，宗喀巴大师对自己的根本上师仁达瓦作了一个礼赞偈，后来有信心的人都用此偈颂来祈祷宗喀巴大师，这个偈颂也成了宗喀巴大师的祈祷文；我们上师如意宝对全知麦彭仁波切也作了一些祈祷文，但现在很多弟子都用这些祈祷文来祈祷根本上师法王如意宝。如果我们没有萨迦班智达的其他祈祷文，可以每天念这个偈颂，祈祷自己的智慧能得以开启，尽快地精通因明。

有些历史上说，萨迦班智达的根本上师生生世世都摄受他；尤其萨迦班智达在过去二十五世中作班智达的时候，札巴嘉村尊者都作他的上师，在世间二人都是以师徒关系出现的。作者也因为这种前世的殊胜缘分，而顶礼自己的根本上师。

丙三、礼赞二位理自在[6]：

在此，萨迦班智达以比喻即形象化的修饰手法[7]来顶礼陈那、法称两位理自在。

此处的形象化修饰不同于一般的手法，即两种事物在互相比喻的过程当中，任何相同、相似之类的词语都不用。我们平时一般会用相同、相似、相仿的词来结合比喻和事物两者，但这种修饰方法当中根本不用任何此类的词，而是以二者一体的方式来修饰的。

颂文是这样讲的：

妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，
智悲目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。

此颂文包括五个方面的比喻。首先我们要知道，作者把两位尊者比喻成龙王，龙王具有

[6] 理自在是对两位论师的尊称。

[7] 形象化修饰法：用比方摹拟被比事物性状，加以形象化后，不用同、似等词，使二者形成一体以修饰其词句。分为二十类：省格、不省格、省或不省格、全部、支分、总体、一支、相应、不相应、参差、提高、相违、原因、双关、同况、异况、否定、平分、双重各歪曲。

五种特点，陈那、法称两位尊者也具有类似的五种功德。

首先宣说能喻的五种特点：

第一个特点：龙王的头顶上佩戴着由各种各样珠宝组成的珍贵头饰。

第二个特点：龙王具有黑白两色的舌头。

第三个特点：龙王发出的声音,旁边的人听起来特别可怕。

第四个特点：龙王的形象非常可怕，它的目光令人难以忍受，见到就会特别害怕。

第五个特点：龙王是大海的庄严。

龙王具有以上五种特点，同样两位理自在也具有类似的五种功德。

第一、通达能观察一切万法真理的事势理，也就是具有依靠现量、比量观察万法真相的智慧，它像龙王顶宝的功德。

第二、两位理自在具有通达胜义谛和世俗谛的两种智慧，通达二谛的智慧就像龙王的两色舌头一样。

第三、二位论师宣讲无我空性的甚深法语，如毒蛇(龙王)的声音一般令人恐惧。毒蛇的声音一发出来，听到的人特别害怕。不要说听到毒蛇的声音，就是看见毒蛇也是很害怕的。我们学院的一位法师在五台山的一个山洞闭关，今

天中午的时候给我打电话说：山洞的上上下下全部是毒蛇，他怕得要命，有时候晚上睡都不敢睡（可能这些毒蛇也发出可怕的声音吧），问怎么办？我说你安住在自己的境界当中。

陈那论师和法称论师是具有威势的大瑜珈士，是非常了不起的上师。他们所宣说的无我空性的法语，任何外道和世间人都无法忍受，尤其空性的缘分不是很好，空性慧比较浅薄的，听到就会特别害怕。

第四：陈那论师和法称论师的智慧和悲心，任何人都没办法反驳，谁都没办法堪忍，就像龙王的目光一般。

第五：这两位尊者是整个世间所有智者的庄严,就像龙王是大海的庄严一样。后人为了纪念他们对佛法的殊胜贡献，将二位尊者列入印度六大庄严之中。

以上通过五种比喻，赞叹了两位尊者的功德。

乙三、为使造论究竟而立誓：

雪域千万智者之群星，虽启法称教典之莲苞，
然至吾慧阳光未普照，无法明现论意之花蕊。

在藏地雪域，有成千上万犹如群星般的智者，但他们只像星星一样发出微弱亮光，并不像太阳般光芒万丈。法称论师的因明莲花并没

有因为他们而盛开，仅仅开启了少许。

在藏传佛教前弘期，堪布菩提萨埵翻译了因明论《摄真如》[8],后来莲花戒论师也对此作了解释。到了后弘时期，鄂译师叔侄[9]——鄂·勒巴西绕、鄂·洛丹西绕，他们在因明方面都有一定造诣和研究，如翻译《量庄严论》,宣讲《定量论》等等。后来的夏、藏、丹等人也是这样：夏瓦秋吉桑给，他开创了藏传佛教辩论的先河；藏·尊追桑给以及丹·玛威桑给，对因明也有一定贡献。

在藏传佛教史上，虽然有很多论师对因明学作出了一定贡献，但在萨迦班智达看来，他们就像星星一样，星星的光芒如何照耀，莲花也不会盛开，只不过能开启少许而已。

到底星星能不能开启莲花？查了很多资料，在辞藻学中讲到，只能稍稍开启一点。

以前的高僧大德们，虽然对因明做出了一定贡献，弘扬了一些，但是（萨迦班智达在这里很直接地说）我萨迦班智达太阳的光芒没有升起之前，法称论师意趣的花蕊并没有明现出来；也就是说，因明的莲花并未真正开放。这并不是像有些人，在无知驱动下傲慢地说自己如何如何，并非这样。

确实如此，我们回顾一下历史，在萨迦班智达没有出世之前,各个寺院当中的因明弘扬得并不是很好；自从萨迦班智达造了《量理宝藏论》以后，不管哪一宗派的寺院，因明学都弘扬得特别成功。

因此，萨迦班智达很直接地说：我萨迦班智达的智慧光芒没有普照之前,任何人也没有办法明现陈那和法称论师因明的密意。也就是说，《量理宝藏论》问世之前，藏传佛教当中任何人都没有精通印度陈那和法称论师的究竟意趣。

汉传佛教也有类似的情况，唐玄奘法师以前，汉地也没有真正的因明传承；后来虽然有很多的智者，但是能真正弘扬因明的也是非常稀少。

在汉传佛教中，不管是现在还是未来，如果出现像萨迦班智达那样的大德，能使因明在各大寺院当中、各大中心里面弘扬开来，那么对所有汉地众生来讲，肯定会有很大的利益。

---

[8] 此论又译为《摄真实义颂》。

[9] 鄂·勒巴西绕与鄂·洛丹西绕叔侄两位译师的合称。叔父鄂·勒巴西绕先从色尊学经，后与纳措译师同往迎阿底峡大师，师事之。曾译有《中观心论注》等。1073 年建奈托寺，即后来著名的桑普寺。其侄洛丹西绕（1059——1109）：幼从鄂·勒巴西绕听受阿底峡尊者诸法，先后在克什米尔学经十七年，译出《量庄严论》等书，并校订旧译甚多。聚集徒众两万余人。鄂氏叔侄以讲授《定量论》与《慈氏五论》为主，尤侧重于讲授因明，故桑普寺在长期内为研习因明学中心。






为什么这样讲呢？因为我们通过因明，会对本师及其教法生起永不退转的信心。

希望大家在学因明的过程当中，应该运用推理来互相提问、互相辩论、互相研讨，这是非常有必要的。在这个过程当中，没有智慧的人可能一下子就不高兴了，或一下子就生气了。这是由于还没有开始真正学习，一旦真正学起来以后，提问题时就不会生气了。在辩论场所里面，永远也看不到一个人发脾气、打架，因为他们对理论已比较精通，在这个过程当中只是为了磨炼自己的智慧，使其得到进一步地提高、升华。而从来没有参加过因明辩论的人，稍微提一个问题，马上就不高兴了，双方都不舒服，从此以后再也不问了。出现这种情况，只能说明我们学得还不够深入。

下面宣说本论的宣讲方式与所化对境。

以慧明目如实慎重见，法称论师所许之意趣，
具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

此颂讲萨迦班智达已通过智慧明目，如理如实地照见了陈那和法称论师的究竟意趣，对其究竟观点已全部了如指掌、精通无余；当以大慈心观照世间众生时，发现他们未能了达因明的真理，所以我要对他们宣讲这部《量理宝藏论》。

宣讲的对境应具有什么条件么呢？第一要秉性正直，如果性格一点也不正直，你给他这么讲，他却往另一方面来理解，那也没办法；第二要具有智慧，人如果像牦牛一样特别愚钝，给他怎么讲，他也听不明白；第三要具有利他之心，如果特别自私自利，每天都是为了自己的名闻利养，为了自己的财富、名声而奋斗，这不是学因明的根基。只有符合以上条件的补特伽罗，才能作为因明的所化众。

另外，性格一点都不公正，心怀偏袒，别人的观点如何正确也不承认，这种人也不是因明的根基；然后，不能专心致志地闻思，上师大概讲了一个小时，但是自己什么话都没有记住，一直迷迷糊糊的，还在打瞌睡，这也不是因明的根基。因为在学习知识的过程中，没有打瞌睡都听不懂，你打瞌睡那就更听不懂；在白天醒的时候不懂，晚上睡梦当中怎么会懂呢？根本不可能懂。

所以，我们应该用以上条件观察，自己到底是不是因明的所化众生。

萨迦班智达已经照见了法称论师的究竟意趣，然后以悲悯心给我们宣讲，我们应该感到高兴。为什么呢？在漫长的轮回岁月当中，遇到了这样殊胜的佛教正理，我觉得我们是有一



定福报的，没有福报根本不可能遇到这样的论典。

如果不懂因明，那不管是学《俱舍论》、《现观庄严论》，还是学大圆满的《胜乘宝藏论》、《如意宝藏论》等，肯定会有很大的困难，因为这些论典里面都大量地运用了因明的推理。因明一点也不懂，却说自己精通其他的显密教法，是根本不可能的事情。因此，通达因明对学习佛法来讲非常重要。

其实，不仅是佛法，就算是世间法，如果你因明学得很好，那么乃至与别人开一个玩笑，讲一个道理，甚至当律师打官司，效果都会很好的。我遇到过一些律师，他们根本不懂因明，太可惜了，如果懂因明，每天都能赚很多钱，这一点根本没有任何问题。（众笑）

第三节课

今天，我们继续学习《量理宝藏论》，其中造论支分已宣讲完毕，下面讲真实论义。

甲二（真实论义）分二：一、从总反体抉择所知；二、决定能知量之自性。

乙一（从总反体抉择所知）分三：一、所知境；二、能知识；三、彼识知境之方式。

丙一（所知境）分二：一、法相；二、分类。

现在是《量理宝藏论》第一品观境，其中境是对境的意思。大家应该明白，凡是因明当中分析对境、心识的这些道理，在我们学习佛法的过程当中是不可缺少的。

因明学说实际上来源于佛经。据有关历史记载，因明逻辑推理学在迦叶佛[10]的教法当中早已存在。吾等大师释迦牟尼佛在教典《解深密经》里面专门宣说了四种理，即以前讲过的作用理、观待理、证成理、法尔理等四种理。佛陀在《十地经》当中，也宣讲了比量，如以水鸟存在了知水的存在，以烟了知火的存在，以菩萨外面的相了知菩萨内在的证悟等等；还有通过比喻的形式来宣说比量。在佛经中，佛陀

[10] 迦叶佛：贤劫第三佛，于人寿二万岁时出世。

也告诉过诸比丘：了知色法应以眼识与意识。意思是了知色法，应以眼识来了知，以意识来了知，如是在经典当中已明确宣说了现量。在其他的一些大乘经典当中，佛陀也宣讲了现量当中的瑜伽现量。

所谓的因明学，虽然并没有一部专门的佛经对其进行论述，但是在佛经当中，因明中的现量、比量以及瑜伽现量等重要理论都有阐述。因此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，引用了有关经典作依据来证明，因明学的来源肯定是佛教。

当然，我们也不否认，在佛陀尚未出世之时，世间当中也存在一些外道的推理学（即因明学），如足目派、淡黄派等。

那么，萨迦班智达为什么要造《量理宝藏论》这部殊胜的论典呢？在结文处我们就会看到，他主要是为了推翻外道的各种歪理邪说；同时也推翻我们内教当中，一些声闻的不了义观点；以及大乘中，尚未如理如实了知陈那、法称二位理自在究竟密意的一些论师的观点。

我们这次学习《量理宝藏论》的主要原因是什么呢？或者有什么样的必要呢？第一个必要是我们以后遇到外道，或遇到不信佛教的世俗人，对佛教进行诋毁，与佛教进行辩论的时



候，我们可以站在公正的立场，如理如实地予以驳斥，从而轻而易举地推翻别人如山王般的邪见，这是我们学习因明的主要原因之一。

虽然我们不是外道，都是学习佛法并对佛法有一定信心的人，但是如果我们没有依靠正理的途径而获得正见、定解，那么以后遇到各种各样的逆境之时，我们相续中的这种信心很容易慢慢退化，直至完全消失。因为没有正见的力量，所以会存在这种可能性和危险性。在全知麦彭仁波切的有关教言书当中也讲过：虽然我们现在不是外道，也不想学习外道，但是外道和世间的各种邪说、邪见的力量非常强大，将来在我们学习或者修道的过程当中，很有可能产生这样的邪知邪见。因此，我们现在学习因明和中观，以正理的途径获得正见和定解，这是非常有必要的。

当然在学习的过程当中，所学的内容，不一定都是与修行有关的。我们有些人，尤其是喜欢实修、喜欢内观的一些人，可能会觉得：所谓的因明，只是增加分别念而已，没有多大的必要，我应该安住在无上大圆满，或者禅宗的这种光明境界当中，如如不动是多么好啊！可能会有这种想法。但是，我很直率地讲：如果我们在座的人，或者是未来一些学习因明的

佛友，如果你能一天24小时或者大多数时间，全部安住在等净无二、现空双运的光明境界当中，这是我们非常随喜的，那你不学因明也是可以的。从历代的高僧大德们的传记来看，有些人根本没有学过因明，只是依靠一些传承上师的窍诀，就获得了开悟。但如果还没有达到这种境界，跟其他人接触的时候，自相续当中的杂念、分别念不断涌现，那么对这种人来讲，应该说学习因明是非常有必要的。当然学习一、两堂因明课，你的相续不会像天亮了一样，马上开悟，什么都清楚了；但是，你相续当中的正见会越来越明显，黑暗的邪见、分别念会逐渐隐没，因明有如是的作用。

不仅是因明，实际上一切大乘佛法，都具有这样的力量。我们也可以看得出来，在正规佛学院长期闻思的人，他的言谈举止、境界行持与普通佛教徒是完全不同的。比如世间人是否受过教育，在他的身上可以看得出来：从来没有读过书的人和读过大学的，这两者比较起来，很多方面都有不同之处。同样的道理，佛教的教育，在佛教徒的身上也能表现出来：从来没有学习过佛教中五部大论的，与长年闻思这类教典的人比较起来，不管是内在的境界，外在的行为，各方面都有天壤之别。因此，在

座的诸位不要认为，学习因明并不重要。

《现观庄严论》中讲到四十六种魔障，比如说上师讲这个法，弟子不愿意听，想听那个法；上师准备在这里讲法，弟子想在那个地方听法……两个人的观点始终无法达成共识，这实际上是一种违缘，也是一种魔障。所以，不管是哪个上师或法师，他们所讲的法，自己都应以欢喜心来接受，这一点尤为重要！

有些人相续中的邪念和分别念很严重，比如有上师讲密法的时候，他想：哎！讲密法不是很重要的，《因明》很重要，《中观》很重要。这时，把自己的精力放在显宗方面。正在讲显宗的时候，他想：哎！这个法不是很重要，应该要学习密宗。又开始把自己的精力转移到密宗上面。这就是一种违缘，学习过《般若经》，特别是《现观庄严论》的人应该清楚这一点。因此，在闻思的过程中，大家应该认认真真地学习。

在汉传佛教当中，虽然在因明学方面，也有过许多的学者、法师、知识分子等着力地弘扬过，但弘扬的范围并不是特别广，这也是有目共睹的事实。因此，我们这里的每一位法师、居士、大德，内心当中应该想：我们学习的法，应该尽量用在以后的修道上；如果有机会，这



些知识还应该传播给世间的人们！因为世间之人，如我昨天讲的那样，不要说像因明这么深的道理，就连一般的推理、逻辑都不懂。世间上愚昧无知的众生如是之多，所以发了大乘菩提心的人，自己获得的智慧，不应该用于我的家庭快乐、身体健康等等，只用在这方面是非常可惜的；包括因明在内的学问，应该用在遣除世间的黑暗无明上，这一点极为重要。

据有些历史记载，萨迦班智达曾作过五百世的班智达，因此他的语言非常严谨，所说的法相、定义，任何智者都无法驳斥。仅从数量上来看，《量理宝藏论》的颂词并不是很多，由此有些凡夫人可能会产生非常可笑的妄想：让我写，闭关一个月也能写得出来。但实际上，凡夫人跟圣者根本无法相提并论。因此，《量理宝藏论》的每一个偈颂，大家都应该认认真真地去研究、探索、分析，这样，自相续当中的邪念才会被逐渐推翻。这一点，大家应该搞清楚。

丁一、法相：

境之法相识所知，

首先讲外境的法相，即外境是什么；然后讲了知外境的识，即有境是什么，以什么样的有境了知什么样的外境等等。



我们学习因明与学习中观不同，中观讲到了胜义空性，或者诸佛菩萨的一些境界；而因明里面没有讲这些，它就像《俱舍论》一样，基本上讲的是名言法。应该了知，本论是以佛教的观点，确立对外境、心识怎么判断，这方面的理论和逻辑性相当强，一般人根本没办法推翻。如果稍微懂得一些因明，然后与世间哲学系、宗教系的大学生探讨，就会了知佛教的推理与现在世间的一些逻辑是完全不同的，那时就会对自己的智慧生起极大的信心。

大家应该清楚，所谓法相，指无有相违、不遍、过遍等过失的真实定义。那外境的法相是什么呢？外境的法相，指无论分别识、无分别识，正确识、错乱识，所有识的对境就是外境，也即外境是识的对境。对众生来讲，安立对境，有些是以眼识、耳识、鼻识等五根识而安立的，有些是以意识而安立的；有些是以错乱识而安立的，有些是以正确识而安立的，所以对境必须通过识来安立。除了识的对境以外，根本不会再有其他的对境，因此这样定义对境的法相是非常准确的。我们刚开始学可能有这种感觉：外境的法相可能不是识的对境吧？但你如果真正去分析，外境的法相必须定义为识的对境。如果不用“识的对境为外境”来确立此

法相，那么要建立与其他事物不混杂的外境法相，有相当大的困难。应该了知：什么是外境？外境就是识的对境！这一点，大家应该牢记在心。

在藏传佛教当中，有关因明方面的论著相当丰富。关于识的法相、识与心识之间的一些差别，在自宗宁玛派全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》、《量理宝藏论释》、《智者入门》，格鲁派宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》，克珠杰大师的《入因明七论遣除疑暗论》[11]，以及萨迦派果仁巴大师的论著中都有论述，且他们之间的观点也有所不同。我想，在讲解的过程中，如果各派观点全部混在一起讲，那么对刚开始学习因明的人而言，可能会有些困难。所以这次讲因明，藏传佛教各大教派的一些不同观点，在这里不作太多阐述。因为这是我们第一次讲因明，主要从开显《量理宝藏论》颂词的究竟密意为主。具体讲法是把《讲义》和《自释》的观点结合起来讲，这样可能会好一点；否则与各大教派的观点混在一起讲解，恐怕大家理解起来有些困难。

以后第二次讲注释的时候，我们就可以广

[11] 本论杨化群先生译为《因明七论入门除疑暗论》。

讲，详细介绍各大教派的不同观点。当然对我来讲，并不是非常精通各大教派的观点，但也并非完全不懂。年轻时，在所有的学问当中，我对因明和中观最有兴趣；当然，对五部大论中的其他论典也有非常大的信心。以前在上师面前，大概有十多年的闻思积累，尤其是对因明花了很长时间，费了不少工夫。现在虽然忘了一些，但稍微想一想，基本上还想得起来；有些道理如果要讲，也并不是很困难的，应该能够讲得出来。

丁二（分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

戊一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、释说破彼观点。

己一、宣说对方观点：

设若声称义共相[12]，无现[13]二者皆为境。

本颂宣说的是对方观点。“设若”就是假设的意思；“声称”是说的意思；后面的颂词是指藏地一些因明前派的论师，如夏瓦秋桑等人的观点，他们承认义共相和无现（本无见有），这两者是实有的所取境。

[12] 义共相：概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。

[13] 无现：指本无见有，对境实际无有或不成实，但在暂受惑乱外因损伤之根识中明白显现，如见一月为二月之无分别颠倒识。

在讲他们观点之前，首先简单介绍一下因明中所讲的四种境，这四种境如果不讲，就不能区分下面境与境之间的差别。外境在因明当中分为四种：所取境、耽著境、显现境和照了境。以前，我们学习《中观庄严论》的时候，也给大家简作过简单的介绍。

什么叫做所取境呢？识以直接的方式来缘取外面具有自相的对境，此自相的对境即为所取境。所取境从根的方面分为五根的对境，从外境方面分为色声香味触五种对境。所取境大家应该记住，就是以直接、自相这两个重要的方式来了知。

所谓耽著境，就是以间接的方式来耽著某种事物而取的境。意思是以间接的方式取境，并不像眼睛见到色法那样直接取境，而是以分别念来取境。它主要是比量的对境，比量的对境全部叫耽著境。

所谓显现境，它是以有相、无相的方式而取的境，即以有行相和无行相的方式来趋入对境的。有相就是总相分别，如经堂里的这根柱子是无常的，我执著"柱子无常"的这种概念的总相，这就是显现境；无相就是迷乱根识前显现的错误对境，比如我们挤眼睛时，看见虚空中有两个月亮，这二月的显现也是显现境。另



外，我们自证的对境，自己内心当中了然明现的这种境，也叫做显现境。总之，正确的对境和错误的对境，都包括在显现境当中。

所谓照了境，它是不欺惑有境的一种对境。如我听到外面水的声音，循声去找肯定能得到水，外境不欺惑心识，我肯定能找得到它。不管是自相的法，还是总相的法，只要是不欺惑心识的对境，都叫做照了境。真实现量和比量的对境，全部可以包括在照了境中。

总而言之，四个对境学起来是比较复杂的。你们方便时可以参考一些资料，比如杨化群先生翻译，宗喀巴大师著的《因明七论入门除意暗论》，萨迦派全知果仁巴的《量理宝藏论注释》等（此论无汉译本），这些都有四境的介绍。今天，我只是概括性地介绍一下这四境的差别：例如经堂的柱子，在眼前显现的缘故，可以作为显现境；眼识看见柱子，并能依此得到它，因为不欺惑眼识之故，这个境叫做照了境；别人说这里有柱子，听到他的话，耽著它为对境而去取柱子，叫做耽著境；眼睛已经现量见到它，这个就是所取境。所以，一个对境可以从有境不同的角度，而安立为四种对境。

我们在学习的过程中，一定要首先了解四种对境；如果没有了解，下面的好几个辩论，

就会有一定的困难。因为对方对这些对境的差别一目了然，一会儿说显现境，一会儿说所取境，一会儿说耽著境，一会儿说照了境，如果我们对基本概念没有了解，那分析起来肯定是很困难的。所以我要求大家，四种境的区别一定要搞清楚。也就是说，学习因明，就应该像原来学习《俱舍论》的时候一样，每天都要记住一些新的名词。其实，不管是汉传佛教还是藏传佛教，因明术语都是专用的，大家记住了这些名词，以后在任何经论中出现这些因明术语的时候，马上就会了知它的意义。

刚才讲到，因明前派的论师认为，义总相和本无见有是实有的所取境。我们以前讲中观的时候，也给大家讲过义总相。什么叫义总相呢？不同的地方、时间、形相的事物，全部以分别念综合起来执著，也就是思维结构当中出现一种总的概念，这叫做义总相。比如别人说"柱子"，当听到这个话的时候，你马上就有一种概念，脑海中浮现出一种形相，这就是义总相。

什么叫做本无见有？指本来不存在的事物，在外境当中显现。比如挤眼睛的时候，本来是一个月亮，但却出现两个月亮；或者有胆病的人，本来是白色的海螺，却看成了黄色的



海螺；或者有眼病的人，在虚空当中看见一些密密麻麻的毛发等，这些都是本无见有。

雪域因明前派的论师认为，这两个对境是实有的所取境，有自相的一个事物在外境中存在。一听到对方的观点，心里就不舒服：不是吧？肯定不是这样的！毛发和二月怎么会有自相呢？这两者肯定不是真实的所取境，承认这样的所取境，那肯定不合理。大家都应该好好地思维，我觉得这一点理解起来没有什么困难。

己二（释说破彼观点）分二：一、有境识应成不错乱之过；二、对境应成可见之过。

庚一、有境识应成不错乱之过：

则违取彼二识误。

萨迦班智达说：如果眼识的对境（本无见有如二月）和意识的对境（义总相）真实存在，那么取他们的眼识和意识不应该是错乱的识。为什么呢？因为这两个对境，是以真实所取境的方式存在的，即完全实有，如果这样，那么这两者就绝非虚假之境。比如说我们前面放一个瓶子或柱子，它是真实所取境，我也看得到，你也看得到，确实是真实存在的；同样，意识当中执著外面的柱子，这种概念、总相，如果是真实的，那取它的识也应该真实存在，不应该变成虚假的。因为事物若真实存在，则取它的

识也绝不会错乱，所以见到二月的眼识或思维义总相的意识，就不应该是错乱的。

对方在颂词中如是回辩：

若谓境有然如绳，执著为蛇本错乱。

因明前派的论师反驳：本无见有和义总相，是以所取境的方式存在，但执著它的眼识或意识是错乱的而已，这二者之间并没有什么矛盾之处。比如黄昏的时候，看见地上有花色的绳索，人们误认为它是毒蛇，花绳本来在地上真实存在，但以迷乱因缘而使眼识错乱，将其执为毒蛇。所以，本无见有和义总相虽然是一个实有的外境，但也会出现有境识是错乱的现象，就像见花绳成毒蛇一样。这一点，人们往往会觉得确实如此，对方就是以这样的理由来回辩。

接着，萨迦班智达进一步驳斥他们的观点：

执杂境有故未错，由境无故执蛇谬。

萨迦班智达说：花色的绳子这个对境确实是存在的，执著杂色的有境也是存在的，这一点根本没有错，我们也没有说它错；但是执著毒蛇的有境是错的，对境毒蛇也是错的。为什么呢？对境上面到底有没有一条毒蛇呢？根本没有，因此对境是错误的；若对境错误，则能执的有境也不可能正确，即这两者都是错谬的。所以，执著的毒蛇对境，并不是真实的所取境。



如果毒蛇是真实的所取境，那么正如你们所说，意识的义总相和本无见有的二月显现就是真实存在的，而仅是执著它的有境错误，这样说也是有道理的。但是这根本说不通，为什么呢？因为对境上根本没有毒蛇，而你去执著有一条毒蛇，则外境错，有境也错；但若执著花绳，外境没错，有境也没有错。

对于这两个问题的推理，如果我们详细观察，就会发现的确相当的好。那么，在这里为什么突然出现这样一个辩论呢？这是由于因明前派将四种对境当中的义总相和二月，执为实有的对境，这是他们最大的错误。所以，萨迦班智达在论典的开端，就遮破了他们的这种观点。当然，萨迦班智达也承认，这二者是显现的对境，但是根本不承认它们实有，即除了意识以外有一个实有的对境存在，这一点是不承认的。那么它们到底是不是对境呢？应该是对境，因为我们确实可以看见二月，总相也能想得出来；并且，陈那论师在《集量论》中也讲到，所谓的境有两种，第一是总相，第二是自相。

从缘取方式的角度来讲，境应该有两种：一个是总相、一个是自相。陈那论师也承认总相是一个外境，但不承许它是实有的所取境。



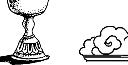
因为所取境的这种对境，必须是有自相的、实有的事物。而像无而现的二月、总相这样的境，根本不可能有所谓的自相。比如我心里面想起布达拉宫的概念，那么在这个概念当中，有没有布达拉宫微尘的成分呢？根本没有，这只不过是我的一种意识思维而已。所以，在这个问题上，大家也应该能破因明前派的观点。

庚二、对境应成可见之过：

设若二种显现境，除识之外异体有，
处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。

萨迦班智达开始站在另一个侧面来驳斥：如果按照你们因明前派所承认的那样，义总相和本无见有的二月，这两种显现境除了意识以外，还能以异体的方式真实存在，那么你们旁边的一些人也应该能看得见，就像瓶子一样。可以明显看出，在此萨迦班智达自己也承认这两种是显现境，差别在于不承许它们实有。

如果说这二种显现境，在意识之外以真实有自相的方式存在，那么你旁边的一些人观看，也应该能够看见，就像你面前的瓶子一样。按对方观点，如果说某人的分别念当中出现一个瓶子的概念时，那么坐在旁边的另外一个人，他心里面也能想起这个瓶子，也应该有这个概念，因为这是一个具有自相对境的原故。具有



自相的对境，就像是前面的柱子一样，两个人坐在这里，都能看得见。但是，我心里面想的布达拉宫这一总相，旁边人的心中是不能显现的，因为它没有自相的原故，这只不过是自己记忆里面的一种影像而已；或者眼根有毛病的人看见毛发、二月时，旁边眼根正常的人是根本看不见的。但如果像因明前派所说的那样，毛发和二月是真实有自相的存在，那么旁边的人为什么看不见呢？

总而言之，你们所说的义总相和本无见有的二月，并不是自相的存在，因为自相存在是除了识以外的一种本体的存在。就凭这一点，足以说明你们的观点是错误的。

若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联已，是故他者不得知。

因明前派辩驳道：虽然义总相和本无见有的二月，这两种外境是真实自相存在的，但是其他人不一定能看得到。为什么呢？因为不是其他人的对境之故，就像我们自己身体里面的心脏、肝脏等等，与自己紧紧连在一起，而别人却看不见一样；同样的道理，义总相如柱子的影像，无现如虚空中的毛发、二月等，也是紧紧地连在自己的心识或眼识当中，所以其他人看不到。因明前派以这个比喻进行回辩。

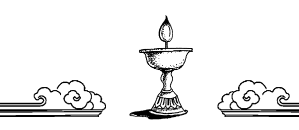


下面，萨迦班智达对他们进行驳斥。

内身非为可见境，是故自己亦不见。

萨迦班智达说：这种比喻根本不合理！为什么呢？自己身体的内脏，不要说别人，连自己的对境都不是，自己也不可能见到自己的内脏。这个比喻在这里用得根本不恰当，也就是说不能作同喻。





第四节课

今天，我们继续学习因明。

因明的内容，我们在前面总说的时候，也给大家作过简单的介绍。实际上作为一名大乘行人，学习、研究、探索因明的奥义，是非常有必要的。大家应该清楚，五明即工巧明、医方明、声明、因明和内明；内明即佛学，五明中的因明也称为逻辑学、量学。如果精通了因明，那么对佛学及其他的哲理也会很容易通达。

有些人可能会这样想，成佛不一定依靠逻辑推理，只有通过自身的观修、现证，才能获得成就。对个别利根或具特殊因缘者而言，这种情况是存在的；但对普通中、下根器的佛教徒来讲，学习因明则是一件值得重视的事情。

总的来说，包括因明在内的五明学，其学习的必要性在佛经中有明确地宣说。佛经里面讲：菩萨如果不学习五明，永远也得不到菩提的果位，所以为了获得全知佛果，应该精勤地学习五明；不仅佛经当中这样讲，弥勒菩萨在有关论典当中也讲过：如果没有精通五明，即使大菩萨也不能获得遍知佛果；全知麦彭仁波切在《诗学总说》以及萨迦班智达在其相关论典里面也再三强调过，没有精通五明就不能获

得佛果的道理。因此，我们首先必须要了解，遍知佛陀、弥勒菩萨、萨迦班智达，以及我们的传承上师全知麦彭仁波切等，都非常重视学习一切明处[14]。所以，为了制服对内道的攻击者和摄受与自己有缘者，以及获得遍知佛果这两个目的，我们应该精勤地学习五明。

有些人认为，只要一门深入、精进修学就可以了；学这么多推理方面的学说，只有增加分别念而已，对自己的修证无有任何益处。千万不要这么想！如果只是增加分别念，那佛经中也不会如是地强调，传承上师们更不会如是地重视了。实际上，修学总的五明有非常大的利益。其中因明学的作用，是通过正理的途径使自相续中生起真实无伪的正见；也就是说，学习因明的结果，就是产生没有任何杂染的正见。这样的修学方式，在佛教当中也是不断地被提倡，佛陀在经中这样讲过：诸比丘、诸智者，应该像真正的纯金是通过砍断、焚烧、磨炼，这三道工序加工才得到的一样，对我的教法，也应该再三、详细地去观察；不应该因为我是佛陀，就以恭敬心来接受。意思是说，世间上任何一个学问，都应该通过因明的理证来

[14] 佛教称所知法（知识）为明处。



观察。不要说其他的论典，就是对自己宣讲的经典，佛陀也是说，对我的教法，你们也应该通过理证来进行推断、探索，如果从中发现了一些不符合实际的道理，你们不要接受；千万不要认为，这是世尊说的，我们一定要恭敬它，一定要接受它，这是没有任何道理的；在哪一个教法当中有真理，我们就应该恭敬它，并接受它的真理。关于这方面的道理，佛陀在经中也做过如是的宣说。这些教证非常重要，虽然所有的教证，要全部记清楚有些困难，但是希望在座的各位，应该把宣讲为什么要学总的五明以及分别之因明的这些教证，一定要掌握，一定要记牢！

我刚才讲了，佛教跟其他宗派不共的特点，就是它经得起任何智者的观察！不管是什么样的人，对佛教进行观察、分析，但他始终不可能找到一个真正的过失，这就是佛教的不共特征。在古印度，有赞叹释迦牟尼佛功德的两大优秀作品，其中之一就是图尊智吉论师的《殊胜赞论》。在此论中，有这样一段话："我并不站在佛陀的观点、立场，也不诽谤淡黄派等外道，在哪一个人的宗派当中，只要有宣说正理的词句，我就把他当作自己的本师。"由此可以看出，佛教徒的原则，并不是盲从、迷信的！



并不因为是佛陀所说，就必须站在他的角度：是，我要承认；不是，我也要承认。也不因为自己是佛教徒，就对淡黄派等外道毁谤、驳斥。而是，不管任何一个宗派的观点当中，只要宣说了宇宙人生的真理，宣说了一切万法的真相，谁的宗派中有这样的词句，我就把它当作真理来对待！有了公正的态度，又有了因明的正理，就可以运用它们来检验、淘汰一切宗派的观点；最终我们会发现，留下来的唯有佛法。因为一切观点中，唯有佛陀宣讲的正法，才无误地揭示了宇宙人生的真相！所以只有通过学习因明，才能够在自相续当中，真正生起无有任何错误的正见。这一点，我想在座的诸位，应该会非常清楚。

这样的结论，并不是因明论师们发明的，而是由于佛教本身就是纯洁无垢的教法，我们通过智慧进行观察，始终也不可能找到它的任何错误。这一点，在前面已叙述过；从历史上看，也可得到证明。

当年，印度那烂陀寺受到森噶绕匝雅等外道的辩论挑战。当时，此外道非常出名，那烂陀寺的诸多班智达与他辩论时，都感到非常困难，致使他们辩论的时间延期到了明年；第二年，那烂陀寺的班智达们迎请了法称论师与外

道进行辩论。当时，印度鹿野苑的波斯匿王，为了双方的辩论，也迎请了一些佛教的论师、班智达以及外道的智者，并亲自作证，举行公开辩论。辩论开始时，外道森噶绕匝雅当众宣布：如果今天辩论负输，我不但要把自己的宗教推翻，恭恭敬敬地加入你们的宗教，而且我还要自己跳恒河而死；如果法称论师你失败，那么你们也必须皈依我们的宗教，法称论师你也必须跳恒河而死。法称论师对此也作出了承诺。（当时他们这种方式，现在世间也有，比如说如果我输了，那我这一百块钱就是你的；反之，若你输了，那你这一百块钱就是我的。比较富裕的人，把几万块钱、轿车、房屋等做赌注；贫穷的人，虽然没有这么多的钱，也有把生活开支做赌注的。当时这些人，跟现在比较起来，仅仅是赌注不同而已。）把自己的生命作为辩论的赌注，这是非常可怕的事情，没有一定的把握，是谁也不敢的。

经过一番激烈的辩论之后，外道彻底失败了。他实在是走投无路，准备跳恒河以兑现诺言；在那一瞬间，法称论师心里生起强烈的大悲心，就劝阻他不要跳，但外道论师不肯。他不但要跳河自杀，而且还对自己的大徒弟巴杂阿匝雅说：我今天死了以后，希望你跟法称论师继续进行辩论，当然能辩赢是最好的，如果

辩输了也没办法；我死了以后，发愿转生为你的儿子，我下一辈子再跟他进行辩论。之后，他就跳恒河而死；第二年，此外道确实转生为其大徒弟的儿子。后来，巴杂阿匝雅专门学习降伏的密咒，以及一些因明辩论方面的推理。到了第七年的时候，他向法称论师挑战，经过激烈的辩论之后，也是以失败而告终；最后自己实在没办法，也是跳恒河而死。由此，佛法的光明普照四方，法称论师也成为整个世间的庄严。所以，并不是仅仅某个人说佛教很殊胜，然后佛教就变成了真理性的宗教。

现在世间上有各种各样的，以政治、经济、精神庇护等原因而开创的宗教；但只有佛教，才是真正具有智慧和慈悲的宗教。对这样的宗教，这样甚深的意义，通过什么样的途径，才能在每个人的心相续中对它生起坚定不移的信解呢？只有通过学习、研究因明才能获得；也就是说，只有通达了陈那、法称论师所著论典的究竟法义，对佛教的真理才会真正了解。同时，我想有关本尊也会摄受加持的。

前一段时间，我们讲到陈那论师为了造《集量论》，他的有些资具被刚强难化的外道烧毁，从而心生厌离，显现上也有些伤心。但就在那时，文殊菩萨亲自显现并安慰他说：你的这部



《集量论》，任何外道也不能摧毁，而且它会成为整个世间的明目；我会生生世世摄受你，也会加持、摄受你传承中学习因明的弟子。所以在座的各位，如果能一边祈祷文殊菩萨、陈那论师和法称论师等，一边自己也一心一意地学习因明，那么在这一生中，很有可能变成非常了不起的智者。如果因为前世造的业特别严重，今生中智慧实在无法开启（怎么样用文殊菩萨的宝剑敲你的头，也是一直打不开你的智慧），这也不要紧，因为在下一世，你肯定会变成智者的。那时就不会像个别的道友一样，刚才还记得清清楚楚，一会儿就空空荡荡，什么都没有了；在家里很多词句、论典都背得特别好，到了路上的时候就已经忘了，到了考场更不用说了，好像到了另外一个世界一样，什么都不知道，肯定不会再有这种情况！因此，我们现在好好学习因明，就能在自相续当中种下殊胜的智慧种子，以后终究会开花结果的。所以在座的诸位，应该对因明生起信心。

在正式开讲前，先讲一段上下连接文。现在，我们继续学习第一品观境。

前面已宣说了对方观点：义总相和本无见有是除了自己识以外，在外境中真实存在的所取境。萨迦班智达从两方面驳斥：如果义总相

和本无见有二者是真正的对境，不但取它的有境不会错，而且旁边的人也能见到它。对于第二个太过，因明前派辩驳说：旁边的人不能见，因为它就像内脏与自己的身体连在一起，是自己的对境，只有自己可以见到，别人不能见到。萨迦班智达说：比喻不成立，因为身体里连自己也见不到。

上节课讲到这里，今天我们继续学习。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。

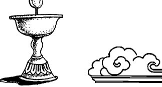
这是因明前派的观点。因为上面我们说了：身体里面不是自己的所见境，不要说别人，自己也见不到。他们对此回答说：因为义总相与自己的心识紧紧地连在一起，如脑海里面出现瓶的概念与自己心识紧紧地连在一起，二月的显现与自己眼识连在一起，所以别人都见不到，因为不是他人的对境，只是自己所见境的原故。

在下面，没有着力破二月的显现，主要是破义总相的道理。

对方作出这样的回答，我们则对他们进行辩驳：

唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

你们因明前派承认义总相，如瓶子的概念等，与自己心识连在一起；如果你们所说的情况属实，那么会有无论口头上怎么说，别人也



无法了解的过失。

比如我是说者，他是听者，说者我的义总相跟我连在一起，听者的义总相与他连在一起；在这种情况下，我告诉别人说“你把那里的瓶子给我拿过来”，但实际上，我说的瓶子义总相只与我自己的心连在一起，对方根本无法听懂。为什么听不懂呢？虽然他人已经听到了我说的“瓶子”这两个字的声音，但是他的瓶子总相与他的心识紧紧地连在一起，我的总相与我连在一起，中间没有任何关系；既然没有任何关系，哪怕是说一百遍、一千遍瓶子，别人心目当中根本不会生起瓶子的概念。

进而言之，因为我所说的瓶子跟我连在一起（我口头上说的语言，即声音的总相，叫声总相；心里面思维的行相叫义总相），我口头上说的“瓶子”两个字，实际上是指我脑海里面显现的义总相，它仅与我连在一起，与对方无有任何关系；在这种情况下，就算是我说了多少遍，对方也根本不会了解。如此一来，我们彼此之间就断绝了沟通，名言中所谓的交流就无法建立。如果这样，那世间上任何一个说者和听者的关系，全部都因此而断绝了，这种过失是相当大的。实际上，我说“瓶子”时，在座每个人的心中都会生起一种共同的总相概念：所谓瓶子就是

小口大腹、用来装液体的东西。如果这种总相只与自己连在一起，那么无论我怎么说，实际上他人不会产生任何印象。在这个问题上，大家应该好好想一想。

如果以推理方式来讲，则是：我所说的瓶子，别人无法了知，因为它的总相只与我自己相连故。以这种方式来推断，很容易得出结论。当然，对方不敢这样承认。

下面因明前派继续跟我们辩驳：

若谓相系各自心，是故言说他知彼。

他们这样说：我们所说的观点，没有任何断绝名言的过失。为什么没有呢？我们所说的瓶子义总相，并不是跟任何人都没有关系，而是在每个人的心中，都有一个相同的总相与他自己连在一起。比如我心里面有一个瓶子的总相，这是与我连在一起的；在他的心里面，有一个相同的瓶子总相，与他的心识连在一起。这样一来，当我说瓶子的时候，别人就会知道。别人怎么知道呢？因为他自己的心与瓶子总相连在一起，所以别人听到我说的“瓶子”这个总相时，马上反应过来：“噢！对对对，他说的就是这个白色的瓶子。”对方马上能了解。

当然，这个道理我们从字面上看好像很正确，甚至会说：“啊！应该是这样的。”因为我



说瓶子的时候，下面有一百个人听到，每个人脑海里面自然就浮现出一个瓶子的行相；又由于每个人与瓶子的总相连在一起，我一说瓶子的时候，下面的人马上就反应过来，应该是这个原因吧！很多人会觉得这是非常有道理的，可能会这样想。

以下驳斥因明前派：

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

虽然你们因明前派的这种说法，表面上看起来好像很有道理，但如果详细地进行观察，它实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为听者和说者的这两个义总相是异体的。比如我是说者，我口头上说的瓶子，实际上是与我的心连在一起；他是听者，他的瓶子总相与他的心连在一起。这样一来，我所说的瓶子，和他没有任何关系，他听到的瓶子，与我也没有任何关系。

对方说：我们承许义共相[15]相同的原故，而没有以上的过失。

我们对此进行驳斥：若承许义共相相同，则必须要有第三者将二者结合起来进行比较，无有第三者，又如何能得出相同的结论呢？比

[15] 义共相：即义总相。




如说这位道友和那位道友，两人的脸型非常相同，必须有第三者看见这两个人：噢！这位和那位比较相同，脸都是圆圆的，都戴着眼镜，都是近视眼，平时都很开心，仅仅一个是外向，一个是内向，稍微有点不同，但大致都相同。我是第三者，看见这两个道友时，把他俩的相同点结合起来，才会产生这种想法。可是刚才你们说，说者心里面的义总相与听者的义总相，这两个相同，那是谁来结合比较的？无有第三者则无法进行结合比较，这是关键之处！

再举一个例子来说明，两种事物相同，必须要用第三者来联系。比如我说，这个人的脸非常白，就像虚空当中的月轮。首先，我应该看过月轮和这个人的脸，如果这两者都没有看见过，那么我说："这个人的脸很白，像月轮一样。"能不能这样说？当然不能！同样的道理，这里的义总相（说者的义总相和听者的义总相）之间，应该有第三者把它们结合起来，如果没有第三者，就没办法结合，无法说它们相同。

所以，要想承许说者和听者的义总相相同，必须要有第三者；若没有第三者，如何承许二者相同呢？这个道理，我们平时在因明观察的过程当中，应该很容易了解，这是第一个问题。

下面因明前派进行回辩：




若谓各自人前有，二种心相皆雷同，
于同耽著为一体，应用名言故不违。

此颂是因明前派的观点。

他们这样认为：听者和说者心中呈现的显相（义总相），这两者的形相是一模一样的，所以人们把这两个相同的事物执著为一体；如此产生联系而应用于名言之中，故而并不相违。比如说者在口头上讲"这是月亮"，自认为就是指天空当中白色的月轮；听者也这样想：说者所说的月亮，就是天空当中白色的月轮。这是因为听者和说者的月亮义总相相同的缘故，由此都执著虚空当中的月轮，所以人们将这样相同的义总相执著为一体，而应用于名言之中，并不会产生矛盾之处。

但这种说法并不成立。为什么不成立呢？萨迦班智达下面破斥对方说：

自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，
是故异体所取境，焉能执著为一体？

首先，必须要非常清楚地了知对方的观点，才能做到有的放矢。

你们因明前派刚才说，这两个义总相是相同的，理由是：因为说者我说"月亮"的时候，月亮的形相显在我的心里面，听者他听的时候，这个月轮的总相也显在他的心里面，所以说者、

听者二人都是执著同一个月亮。如果仅从表面上看，就会这样想："哎，确实很有道理啊！我们两人说的、听的都是指同一个月轮，我们都在执著同一个月轮。"

但实际上，这种观点是不合理的。为什么不合理呢？萨迦班智达反驳道：如果在自己的心前显现，那它就是自己的对境；如果在自己的心前没有显现，而在别人的心前显现，那它就不是自己的对境，这两者完全是异体。如果是异体，那这两个所取境怎么能执著为一体呢？

意思就是说，我说的月亮，即月轮的形相，听者他的心里面会不会显现呢？如果在他的心里面显现，那它就不是我的对境，已经是他的对境了；但我心里的这个总相，不可能显在听者他的心里，这并不像镜子，能将外面物体的影像显现出来，也就是说我的这个总相反射过去，显现在他的心里，这是不可能的事情。所以他自己的心中，如果已经显现了刚才这个总相，那是他自己的对境，并不是我们两个共同的对境；如果在他的心中，没有显现刚才说者的这个月轮，那就更谈不上是我们共同的对境了。因为从来没有呈现过，那就不是他的对境，这样还怎么将二者执为一体呢？比如说，这个

镜子当中，从来没有显现过石女儿子的影像，那能不能将石女儿子的影像和镜子执著为一体呢？这是根本不可能的。所以，大家应该知道，双方的心里面绝不可能显现一个共同的义总相！

如果真像因明前派所说，义总相实有存在，那么我们执著的总相就是实有的。这个实有的对境，在旁边人的心里显现过没有？如果显现过，那我心里的东西也显现在他的心里，这样肯定不合理；如果合理，那么我们两个人的心就变成一体了。如果没有显现，那我们肯定不会有一个共同的所缘境。

一般来讲，因明与中观不同，中观着重讲胜义谛即远离四边八戏的般若空性，而没有着重讲世俗的道理。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲：因明应该按照世俗正理进行推察。在世俗中，说所取境没有，能取识也没有，一切都是空性的，用"空性"两个字覆盖一切，这是不可能的；在因明中，根本没有这种情况。一些没有智慧的人，不愿意花费精力去分析，听到有人说因明的推理，就马上阻止："一切都是空性！不要说，不要说，我头痛！"

学因明的时候，首先要注意的是，必须要站在世间名言的角度。虽然胜义当中一切皆空，

但是麦彭仁波切在《释量论大疏》里面说过，名言当中还是存在真假的差别。比如说，假毛发和真毛发在世间名言的角度是有差别的，我们也可以看得出来，真的毛发，用手可以摸得到；假的毛发，只是能看见，用手却根本没办法触及到。真月和二月之间、毒蛇和由绳索误认的毒蛇之间也有差别。所以，我们在名言中不能一概而论，说一切都是空性的，一切都是大平等的。站在究竟胜义、大中观、密宗等超越凡夫境界的角度可以这样讲；但在学习因明的时候，一就是一、二就是二，不能一概说一二、头尾、左右等没有什么差别，这样说起来很好听，但实际上会混淆世间的名言。有时候个别修行人，空性学得“太好了”，什么都是空性的，但实际上自己的言行举止，很多方面还是空不了的。

由此我们可以了知，学因明与学《俱舍论》的角度基本上相同，都是站在观现世量的立场。关于这个问题，前一段时间，有些道友也向我提问过，想必大家应该清楚。所以，我们学因明的时候，不能超越它的范围，太高的境界，在因明当中并没有提及；也不能境界太低，现在的世间当中，从来没有学过宗派的人，如农民、牧民，或者佛学院（指喇荣）里面的工人，



你给他讲现量、比量，他根本听不懂；有些坐在山洞里的大瑜伽士，给他讲因明，他也听不懂。所以，我们应该站在适中的位置，依正理来观察释迦牟尼佛所讲教法的真相。这一点，是学好因明的关键所在。

前面我们首先提出的第一个问题是，在自己面前显现的东西，到底在他人面前显现没有？如果在他人面前显现，那么我的显现跟他的显现就会成为一体；如果没有显现，那么他自己现前的境界，与我现前的境界是完全不同的，并不是他心里所显现的瓶子总相，跑到我心里来了，或者我心中所显现的瓶子，迁移到他的心中，没有这种情况。所以，通过因明来观察外境的时候，你一定要知道，到底每一个人心中显现的总相，是以什么样的方式来判断，以什么样的方式得出一个结论。对于这个问题，一定要去详详细细地观察。

接下来，因明前派又提出这样的一个问题：

若谓虽本是异体，然错乱为一境取。

因明前派反驳道：并非如你们所说，我和他所见到的两种总相变成一体；也不是我见到的东西，迁移到他的心里，他见到的东西，迁移到我的心里；而是我心里所想的瓶子和他心里所想的瓶子，大家都错认为是我们共同的一

个对境。

本来我的对境跟你的对境，根本就不是一个，但是大家都认为，外面存在一个有自相的瓶子，你我执著的都是它，即双方都认为我们执著的是外面同一个自相的瓶子。虽然它们在不同相续中所显现的是异体，但是人们对此并不了解，反而误认为它们是一体。

如果对方有这种想法，那我们就回答说：对，你们说得对！前面早就给你们讲过，义总相并不是一个除识以外，在外境中实有存在的所取境；现在你们自己也承认，义总相是一种错乱的东西，那我们已经达成共识，观点变成一致了。实际是说，外境当中的义总相，确实是一种错误的事物，是人们的一种总相概念而已。从分别念执著它的角度，可以说它是一种境，但实际上，它是不存在自相的；而你们始终认为无现和义总相是外面实有存在的事物，如今你们应该了知自己的谬误之处了吧，现在你们因明前派已经站到我们的立场上了。

在日常生活中，人们往往以这种错误的概念进行取舍、判断。了知了这一点，对学习因明来讲，是很有必要的。实际上从因明的角度来看，世间人的所取境有很多是错乱的，但人们都认为是真实的。一切世俗万法本来悉皆虚

幻不实，仅从被能取执著为对境的角度，暂时安立它是一种真实的东西。

执为一体错乱故，成立彼非所取境。

你们刚刚已经承认了对境并不是一体的，也就是说，执著对境一体实际上是错乱的，义总相并不是真实的对境；这样一来，成立义总相和本无见有并非所取境，如是就证成了我们的观点。

你们所见到的义总相，并不是真正的所取境，我们早就讲过，但你们就是一直不听。原来有两个人打架，旁边有人劝其中的一位：“不要打，你不会获胜的。”他不听，非要打，结果失败了；旁边的人埋怨他：“我不是早就给你说了吗，你根本打不赢他，现在你哭什么，没有用的。”在这里也是如此，我不是早就跟你们说过了吗，义总相和无现二者并非实有的对境，只是错乱境，但你们偏要承认它实有，现在你们自己也不得不承认，这是将错乱境执著为真实而已，因此实有的说法是不合理的。

萨迦班智达站在因明后派的立场，遮破了因明前派的观点，这一点比较容易，但这仅仅是站在本论的角度而讲的；而如果因明前派承许义总相是显现境，那么还站在这个侧面来遮破，就会存在一定的难度了。

以前有些因明论师，如邬鸠巴等认为，此处颂词所破的对境，是指除了意识以外一个实有自相的所取境，我们用这个颂词来遮破，是没有任何困难的。所以，萨迦班智达站在他的观点来破，应该是很容易的。

但我认为，每个大德站在自宗立场的时候，都是很有道理的，别人遮破他的观点时，也有一定的困难；但如果有人站在他宗的角度进行辩论，结果就不一定了。比如格鲁派的有些论师，不承许萨迦班智达能遮破因明前派的观点。在克珠杰尊者的传记当中有这样的记载，他在十六岁的时候获得文殊菩萨的加持，学习《量理宝藏论》以后，精通了这部论典中所有的观点，于是他站在因明前派的立场，开始遮破某些论师的观点。当时，萨迦派的许多论师聚集在一起，与克珠杰尊者进行辩论，但是任何人也无法辩倒他的观点。

后来，克珠杰尊者依止了萨迦派的仁达瓦大师。仁达瓦大师认为克珠杰智慧非凡，让他一定要到宗喀巴大师那里去。克珠杰尊者到了涅塘的那天晚上，梦见在东方出现一团光芒，光中现出手持宝剑与经函的至尊文殊菩萨，然后菩萨逐渐化光融入自己的身体。早上醒来时，他认为自己已经获得了加持，第二天便前往色



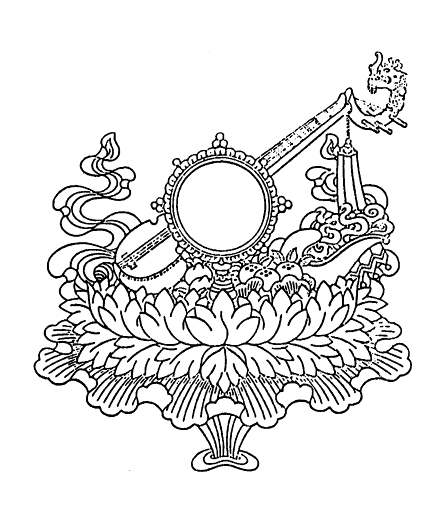

拉寺，准备拜见宗喀巴大师。到了寺院时，他看见一位威仪非常寂静调柔的比丘，尊者问："宗喀巴大师住在哪里？"那位比丘不说话，到殿堂里拿了一支长长的供香，把尊者带到一所黄色的房子旁边，然后说："三界导师、大恩根本上师、全知宗喀巴大师的住房在这里！"并非常恭敬地指示。克珠杰心里想："这位比丘对上师有如是的恭敬心，他的行为与《戒律》和《上师五十颂》里面所讲的一样如理如法，弟子尚且如此，那上师的功德就更不用说了。"由此，尊者以极大的信心拜见了宗喀巴大师。后来，宗喀巴大师将因明、大威德等所有的显密窍诀倾囊相授；克珠杰尊者精进修学，最终成为宗喀巴大师的二大高足之一。

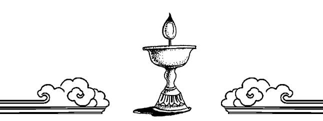
在一些前辈大德的传记里也可以看到，有些弟子的威仪，能使别人对上师直接生起信心；也有些弟子的威仪，使别人对上师生起邪见。所以有人拜见上师，问上师在什么地方，或者问一些事情时，自己的威仪对其他人的信心，还是有一些影响的。

以前，上师如意宝去石渠求学的路途中，正好经过竹钦寺的旁边。当时，寺院一些僧人的性格显现上不太好，上师问他们："竹钦仁波切住在哪里？"那些僧人以一种排斥的眼光看

着上师一行，还说他们的过失，特别不恭敬。后来，上师如意宝在课堂上也讲过这件事：“哎！这些人的性格那么差，干脆不去了。”上师就没有去拜见竹钦仁波切，直接前往石渠江玛佛学院而去。

以前上师如意宝也是经常这样讲，不管是谁来拜见哪一位上师，弟子的一些行为，可能会影响他们，有些人会因此起信心，有些人会因此生邪见。对在座的诸位道友，我平时也再三地强调过，不管是一般的人，还是有地位、有钱财的人，总之对每一个人，我们都应该以恭敬心来对待，这一点很重要！





第五节课

今天我们继续学习《量理宝藏论》，现在宣讲第一品观境。

其中，前面已经破斥了因明前派承许的义总相和本无见有皆以所取境方式存在的观点，下面讲暂停偈。一般情况，论师在造论的过程中休息时，有时会作一个暂停偈或摄义偈来归纳上面的内容。摄义偈在本论中也经常出现。

作者以暂停偈总结前文并驳斥对方观点：

依理观察本无有，多数仍旧耽著境，
如以指尖指示时，愚者误谓见虚空。

前面，我们依靠事势理的比量和现量进行观察时，了知根本不存在实有的总相和本无见有；但是，大多数雪域因明前派的论师认为，二月等是除了自己识以外实有存在的所取境，这种观点是非常荒谬、不合理的。萨迦班智达说：即使你们因明前派大多数人都这样说，也不可能将它变成合理。

因明前派的论师，如此承许的人比较多，但是人多也不一定就成为真实的理由，世间当中也有这样的情况。在爱因斯坦的传记当中，有一段这样的记载：他的《相对论》问世以后，有一百多位科学家非常的不满，当时他们专门

写了一篇《反对爱因斯坦的100位科学家》[16]，文章里面阐述了一百位科学家的看法，他们从各种不同的角度来驳斥爱因斯坦的《相对论》。爱因斯坦看了这篇文章后，觉得非常可笑，就一直笑着。别人问他为什么这样，他说："如果我真的有错误，那不用100位，只要一个人站出来说就可以了；他们用100个人来驳斥我，正好说明我的观点是非常正确的，因为他们根本破不了我！"有时候，我们反过来看一看，也许真的是这样，人多并不一定就真正具有说服力；如果真的有说服力，一个人站出来就可以了。就像法称论师一样，代表性的一个人站出来，把所有错误的观点统统破斥掉就可以了；没有必要用很多人，利用人多的势力来压制对方，这不是学者的辩论方式。

在萨迦班智达的论著中，有时候也会出现一些讽刺的语言或者讥毁别人的话，我们学习《萨迦格言》（即《格言宝藏论》）的时候，也可以看得出来。有时候萨迦班智达和全知无垢光尊者的性格有些相同，他们对有些人的智慧、人格不太满意时，就直言不讳地指出来；而且

[16] 1933 年，纳粹统治了德国，并发起了一场反对"犹太科学"及犹太科学家的运动，而爱因斯坦及他的《相对论》是这场运动的主要目标。当被告知一本名为《反对爱因斯坦的 100 位科学家》的书出版时，爱因斯坦回答："为什么要 100 位？一位就足以证明我错了，如果我真的错了的话。"

比喻也是非常的尖锐，就像以前鲁迅骂当时的一些人那样。

萨迦班智达在这里说：我们通过正理观察，发现义总相和本无见有根本就不实有；而有些因明前派的人还是执迷不悟，一直认为义总相和本无见有的本体是存在的，这是相当愚笨的行为。就像有人说："我没有找到虚空，虚空到底在哪里啊？"然后，别人用手指指示说："虚空就在上面，就在那儿！"此人顺着手指的方向看见上面的蓝天、白云，赞同地说："我看见虚空了！"实际上，按照《俱舍论自释》和因明的观点，所谓的虚空，本体丝毫都不存在；而如果说能看见不存在的东西，这是根本不可能的事情，就像说看见石女的儿子一样，其实什么都没看到。所以，萨迦班智达在这里说，愚者认为手指所指示的，根本没有东西的地方就是虚空，本来没有的东西，反而认为已经见到了，这是非常可笑的一件事情。对此，佛经中也明确讲到：有些人认为见到了虚空，但虚空根本无法见到，所见的一切诸法也是如此。这方面的理论，在佛经中也相当多。

此处是以见虚空的比喻，来破斥因明前派将根本不存在的义总相和本无见有认为是实有存在的观点，并说明其观点的荒谬性。



以上讲完了破他宗。

戊二、立自宗：

自宗即萨迦班智达的观点，前面关于外境方面的辩论较大，但到底萨迦班智达认为外境是什么样的呢？在这里，颂词只有一句。

所量唯独一自相。

学习因明时，每天都会有一些新名词，如前面讲的义总相、本无见有、总相、自相等，今天也遇到一个新名词——所量。

在因明当中，所量、外境、有实法都是一个意思。我们的分别识和无分别识的对境叫做外境；用能量（即分别识和无分别识）来衡量、缘取对境，此对境叫做所量，如眼睛看见的柱子、耳朵听到的声音等，它们分别是眼识、耳识等的对境，都叫做所量。在因明中，应该这样理解。

真正、究竟、唯一的所量是什么呢？唯一就是自相！

我们前面也给大家介绍过，任何一个事物，它的本体、本质叫做自相；而这个事物的显相，叫总相或共相。对此，在物理学或者其他世间论典当中也有提及，比如瓶子的本质即能装水的容器，因明学中称之为自相；这种自相显现在脑海当中，我们叫它显相，因明学中称之为



总相。总相有两种：义总相、声总相。如人口腔里发出来的声音，在耳边回响的语言，这种语言叫声总相；在我们的心里、分别念当中所执著的对境，叫义总相。

真正的所量是什么呢？它唯一是自相！为什么这么讲呢？因为在这里抉择的是真正的外境，真正的外境决定是有自相的事物；在此，自相以外的事物是不承认为外境的。

有些人可能会想：佛陀各别自证智的对境是远离一切戏论的法界,法界有没有自相呢？我前天也讲了,这些在因明当中暂时不抉择。这里的对境是观现世量无分别识和分别识的对境。

在蒋阳洛德旺波尊者的本论注释中，对境分了三种。一、所取境：以直接方式来衡量的境叫所取境。什么叫直接的方式呢？就是以现量很明显地感受到，如眼识看见柱子，就是以直接的方式取境，柱子就叫所取境。二、耽著境：首先心里面执著这个物体，然后逐渐趋入这个法，这叫耽著境；如我们执著柱子时，心里想着柱子的总相，以此趋向耽著的目标——自相的柱子，这种被耽著的柱子，就是耽著境。三、照了境：也翻译为持境、受持境，这种意思与藏文比较契合，但现在大多因明论典当中译作照了境。什么叫照了境呢？刚才所




讲的所取境和耽著境，如果一个人去执著、趋入，真正能得到这个法，根本不会欺惑自己的心识，从不欺惑的角度来讲，这个法就是照了境。

比如我到饭店里面去吃饭，服务员端上一盘菜，首先我的眼睛看见了，然后吃的时候，舌根已经接触到它，从这个角度来讲，这个菜叫所取境。这个菜还没有端过来，厨师正在做，但我想菜已经订了，心里一直耽著它，此时这个菜就是耽著境。有时候我们在成都放生，下午三、四点钟才回来，很多人饿得不得了，旁边有人说话也不理睬，眼睛一直专注在厨房那边，心里想着饭，这就是一种耽著境。你执著而取境，真的会取到，不会欺惑你的这个对境叫照了境，比如眼睛看见了食物，然后手去取，真的能吃到，对你的眼识、身识都不会欺惑，从不欺惑的角度来讲，这个食物就是照了境。

在蒋阳洛德旺波尊者的注释中，没有宣说显现境。但是按照果仁巴论师的观点，它既是无分别识的对境，也是分别识的对境。无分别识的对境与所取境没有差别，即无分别的眼识、耳识、鼻识等面前显现的对境叫做显现境；分别念的对境是照了境，正在分别的时候，在自己的分别念当中显现的对境，从显现的角度叫

做显现境。

全知麦彭仁波切的说法稍微有些不同。显现境是无分别的对境，如眼睛见到色法，这个是显现境；耽著境是分别念的对境，如心里想着瓶子的总相，这个叫耽著境；所取境：不管有分别、无分别，只要能缘取对境的都叫所取境；照了境，不管分别、不分别，凡是作为一个人，这个对境不欺惑他，你去找真正能得到这个对境，从结果不会空耗的这个角度叫照了境。全知麦彭仁波切的观点，跟格鲁派克珠杰尊者的说法基本相同。从他们的角度来讲，可以说柱子等自相法既是显现境，又是所取境；也可以说，看见二月等实际上是迷乱的显现境。但它是不是真实的所取境呢？不是，它只是一种迷乱的所取境。按照这个观点来讲，二月的显现是所取境，但它不是真实的所取境。这种观点与前面的观点有些不同，结合起来时，需要稍微做一些分析。

还有些论师，如班钦阿琼认为，所取境只有经部的观点中才有，唯识宗的观点中根本不会有，因为所取境是有自相的外境，经部以下的观点才承认外境是有自相的，唯识宗承认万法都是自己的心，不会有外境的自相。而给《量理宝藏论》作过注释的大德洛沃堪布却认为，

唯识宗也有所取境。为什么呢？在暂时抉择显现的情况下，唯识宗也承认自相的外境是存在的。我们以前学习过堪布菩提萨埵所著的《中观庄严论》，此论名言中主要以瑜伽派（唯识宗）的观点来进行解释；它的五种特点当中，讲到了名言实相万法唯心，名言现相承认外面的真实对境是唯一的自相。

总而言之，在这个问题上，大家一定要知道，在本论当中，萨迦班智达所说的真正对境或真正的所量是什么呢？就是唯一的自相！凡是眼根、耳根等的对境，只要它成为真正对境的法，那肯定是自相的物体，并不是总相概念，因为总相概念毕竟都是虚假的。大家一定要明白，在抉择因明、建立自宗的时候，必须要得到一个真实的意义；如果没有真实的意义，那就不能称它是真正的对境。

有些人可能这样想：在解释“所量唯独一自相”时，包括在《量理宝藏论自释》当中，都只讲到了三种境——照了境、所取境、耽著境，而显现境没有讲，为什么显现境不讲呢？不讲的原因是此处并非讲对境的分类，而是主要抉择自相的对境。当讲自相对境的时候，显现境已经包括在这三种境当中：属于无分别的对境，或者是直接把自相作为对境而缘取，故



包括在所取境当中；分别念的总相包括在耽著境或照了境中。也就是说，除了照了境、所取境、耽著境以外，显现境自己并没有单独的一个法，所以这里并没有讲。如果因明论典当中涉及到境的分类，那么肯定会讲显现境。因此我们要了解，因明自宗的对境唯一是自相的法。这一点，大家一定要记清楚！

因为前面我们遮破了他宗所承许的外境观点，现在要建立自宗的观点——对境是唯一自相的法。这样安立后，引出辩论。

戊三（遣诤）分二：一、遣除于错乱识无境之诤；二、遣除于所取境自相之诤。

己一（遣除于错乱识无境之诤）分四：一、遣除与二所量之说相违；二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤；三、遣除与领受相违；四、遣除遮破以量不可知之过。

庚一、遣除与二所量之说相违：

首先对方给我们提了一个难题，颂词当中说：

若谓相违许二境。

对方辩驳道：你们说对境唯一是自相的法，那肯定是不对的。因为陈那论师的《集量论》、法称论师的《释量论》等因明论典当中，都已

明确宣说了所量有两种[17]：总相和自相；因为所量有两种的缘故，所以量也有两种，即外境有自相的缘故有现量，外境有总相的缘故有比量。而你们说所量只有一个自相，明显地违背了两位大师的观点。

对方提出了这样一个问题，然后论主这样回答：

取境式言自共相。

萨迦班智达说，这并不矛盾。那为什么不矛盾呢？刚才前面陈那论师和法称论师，他们建立了两种量，这两种量实际上是两种对境，这是因为取境方式不同导致有两种对境。

我们取境的时候，实际上是用分别念、无分别念来取境。当无分别念取境时，它的对境唯一是自相；如果用分别念取外境时，它的对境就是总相，不可能直接牵涉到对境上去。所以，法称论师说有两种量的对境，是从取境方式的角度来讲的。那这里为什么讲境是唯一的自相呢？这是从究竟、真实的角度来讲的。我们从自己的生活经验中也可以看得出来，比如说我们心里想的东西，只是一种总相，这不过是我们取境的一种方式，只有真正得到才能算

[17] 颂词原文为：所量二故量为二。



是自相，毕竟分别念的对境不是真实的东西。

那为什么因明当中讲，所有的分别念全是错乱的呢？《因明七论》当中也经常提到：所有的分别念都是错乱的。以前，法王如意宝也讲过：我们学院里面，虽然有少数开许说神通的人，但这些人有些是凡夫，凡夫说神通不一定准，错的成分可能比较多一些。所以，凡夫的分别念取境，假的成分比较多一些。比如我看见红色的火焰，这是眼睛看见的，当我想到火的时候，心里有没有火的特征（热性）呢？只有形象而已，没有真实的对境。从直接的角度讲，现量的对境是自相；从间接的角度来说，比量的对境是总相。所以，从取境方式的角度来讲有两种对境：总相和自相。但真正的对境唯一是自相，这一点一定要清楚。这是我们学习因明时，非常重要的事情。

当然在座的有些道友，因明可能听得不太懂，或者没有多大兴趣。但我觉得，这些内容是很简单的，对你们来讲应该有兴趣；到了第十、十一品时，如果打瞌睡或心不专注，这是能理解的，因为后面确实比较难。但前面非常简单，只不过你们以前没有听过，现在刚开始听，有一点困难而已；除此之外，肯定没有问题。







庚二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤：

若谓无现同所量。

刚开始，我们破斥了因明前派将义总相（共相）和无现（二月）作为所取境的观点，而现在我们只把总相作为所量或对境，所以在这里对方提出这样一个问题：你们把共相作为对境，同理本无见有也应该作为对境。

在前面这两者都已遮破了，现在共相却作为所量，那二月的显现，为什么不与它一样成为所量呢？故对方提出这样的一个问题："无现同所量。"也就是说，本无见有实际上与总相没有任何差别，既然总相可以安立为对境，那么本无见有为什么不能安立为对境呢？

下面我们进行回答：

彼无境之必要力，

无现与总相并不相同，为什么呢？如果把总相误认为是自相而进行取舍，实际上终究会得到它的所取境。比如说我们看见在山那边有烟，通过烟去找火，肯定能得到火的自相，以烟推理有火时，这是总相的分别念；又如听到水声时，虽然心里面执著的是水的总相，而实际耽著的却是水的自相，依心里面浮现出的总相而取自相，也能得到水。所以，总相虽然是

一种错误的执著，但是沿着它趋入对境，实际上能得到结果，这是总相所具有的特点。而二月的显现是完全不同的，为什么呢？因为二月的显现它没有作为所量（对境）的必要和能力。必要和能力，有些讲义中有分开、结合的两种讲法。

第一，我们把二月的显现当作所取境，没有任何必要。比如看见虚空当中有两个月亮，我们把第二个月亮作为对境，有没有必要呢？不管是什么样的人，都明确了知，虚空当中不可能有二月，只不过是我的眼识错乱而已，跟着眼识去找，永远也得不到第二个月亮的本体，所以没有必要。

第二，我们耽著二月的显现而取境，无法得到真实的法，因为它没有这种功用或能力。比如将总相作为对境而取，会得到一个不受欺惑的对境，总相有趋入对境的功用与能力；而本无见有的二月，如果作为对境而取，会不会得到一个不受欺惑的对境呢？根本得不到！因为它没有趋入对境的功用与能力。因此，共相与本无见有是完全不同的。

虽然从某种角度讲，共相并不具备自相那样的能力，因为自相的对境是真实的，但是站在共相它自己的角度，具有缘它可以取到自相

的能力与功用，而本无见有的二月根本不具备这样的功用与能力。其实，总相就像世间的一些人，具有一定的能力，可以当副局长，但要当县长、书记就不行了，当省长就更不用说了；可是本无见有的二月，不要说副局长，就连当一个公务员的资格都没有，因为它自己没有能力、智慧、文化，你把它提上去也没有用，马上就会下台。

下面是另一个问题，这个问题在颂词当中不明显，讲义当中有。

对方提问：如果说无现既不是自相，也不是总相，那它就不属于二谛，于二谛之外存在，这有很大过失。

因明中的二谛与中观所讲的不同。在因明当中，真正能起功用的法叫做胜义谛，虚妄的法叫做世俗谛。比如说火能燃烧，这一种特性叫胜义谛；火的影像、图像，画的红色火焰等，因为它不能遣除黑暗，不具有光明的力量，所以叫世俗谛。

比如二月的显现、眼翳者面前所显现的毛发，这些迷乱的显现没有自相，所以不是胜义谛；缘此毛发，无法得到自相之法，所以它不是总相，故也不是世俗谛。因此无现成了不是二谛的第三品物体，这是极不合理的。那么，



这种什么都不是的物体，会不会出现呢？

对方提出了这样的一个问题，我们下面进行回答，颂词中这样讲：

发等相即识本身，浮现毛发实不成。

所有毛发、二月等这些现象，在外境中根本不存在，实际上它是眼识迷乱的一种现象，除了自己的眼识以外，根本没有一个真实存在的外境。

从眼识本身的角度来讲，本无见有的法与眼识无二无别，它们就是识的本体，除了识以外，外境当中根本没有一个成实的东西。虽然人们认为，虚空当中真的有毛发的相，但这只是由心识虚假显现的，外境当中根本不存在，所以不会有实有的外境成立。

若分析彼有实法，存在与否乃共相。

首先，从分别念推断毛发存不存在的角度来观察。比如我在心里想：刚才眼睛面前所显现的毛发，到底存不存在呢？把毛发作为分别念的对境来进行判断、剖析的时候，对境已经成为共相了，因为是分别念的对境，从这个角度来讲，它可以包括在世俗谛当中；从识本身的角度来讲，毛发等是自相的识，可以包括在胜义谛的范围里面。这样一来，不包括在二谛当中的第三品物体是不存在的。

刚才所说的虚空当中二月的显现，也可以如是说明。有些人这样问：“虚空当中二月的显现是总相，还是自相？”我们可以这样回答：从与眼识无二无别的角度来讲，可以说是自相，因为是识本身的缘故；从外境中不存在的角度来讲，可以说是总相，因为仅仅是分别念认为看见了二月，它到底存在不存在，这样分别的时候，可以说它是总相。

我小时候，夏天到山上去放牦牛，经常挤眼睛，有时候两个月亮上去了，有时候下来了，我想：到底上面是真的，还是下面是真的？每天都探索这个问题。其实那时特别笨，一直想观察到底是上面下来的，还是下面上去的，天天都这样想来想去。

因明论师们经常喜欢用这方面的比喻，但汉传佛教中，可能用得不太多。平时在辩论场所或一些因明资料当中，二月、毛发等比喻用得多一些；讲中观的时候，龟毛、兔角、石女儿等比喻用得多一些。这些专用的比喻，大家一定要掌握；如果没有掌握，在别人面前辩论时，也是很困难的。

学习因明，对增上我们对佛陀及其教法的信心，肯定是有帮助的。然而有些道友却认为：因明对我来讲没有什么。不到两天，信心已经



退下来了。这样的话，不想学因明也可以，每个人的爱好是不同的。但我想，自宗历代的传承上师像全知无垢光尊者、华智仁波切、大恩上师全知法王如意宝，他们都对因明有非常大的信心。想必大家能想得起来，在法王的传记中记载：有一次，法王在后藏的扎什伦布寺，当时身体状况很不好。后来有一个格西（当时寺院里派给法王当侍者），他讲了一些因明方面的辩论，说来说去，法王的身体就越来越好了。然后法王跟格西辩论，辩论结束以后，身体也完全恢复了。所以，高僧大德们对学问、对真正的知识是非常有兴趣的，不管是因明方面，还是中观方面，一提起来就精神倍增。不像有些人，一听到因明的时候就开始打瞌睡；一提起吃东西、穿衣服时，眼睛就睁得大大的。以前有一次，我们商量学院的闻思修时，有一个人开始打瞌睡，他平时不爱闻思；后来，我们的话题转移到怎么分糖时，他马上醒过来，就开始有共同的语言了，这样不太好。

庚三、遣除与领受相违：

若谓二种无实法，自证间接成立破。

因明前派的有些论师认为：二种无实法，即总相与本无见有，这二种外境肯定是存在的，因为它们与自己的识有密切的关系，所以通过

自证的领受，间接能成立它们的存在，由此完全已破掉了这两种外境不存在的立论。

对方认为，两种无实法（义共相和二月的显现），以自证现量可以了解。为什么呢？如看见二月时，二月确实在迷乱显现当中是存在的。因为从识的本体来讲，就像刚才的毛发是自己的心一样，见二月的眼识也是识的体性，眼识内观的时候就是自证，在自证面前二月的显现无疑是存在的；当我执著外面瓶子的总相时，意识内观是自证识，自证识当中应该有总相的概念，如果没有总相的概念，它就超离了明知识的本体。这样一来，既然有能执著它们的识存在，那么所执著的对境（二月和总相），它们的自相应该是存在的。

他们认为，这是一个最好的理由，因为自证存在，即有境存在的缘故，对境为什么不存在？应该是存在的。

对方提出了这样一个理由，下面我们进行遮破：

二颠倒识无有境，以自证所领受故，
彼等即为识自身，无执有故乃错觉。

二种颠倒识，即执著二月和总相的识，这两个并没有真实的对境。前面我们已经做过观察，二月的对境到底是以自相、总相哪种方式



存在的呢？根本是不存在的；总相也如此，它们根本不是真实的所取境！我们前面已经对此反复地驳斥过，已经完全推翻了你们的观点。

你们说以自证来领受，那么彼等与识的本体就已成为无二无别。这样一来，你自己也承认，除了识以外，在外境当中不存在二月和共相，因为它们完全成了你自己的明知识，怎么能成为外境呢？实际上它们并不是真正的外境，就是你的识！本来根本不可能存在的外境，但是反而执著为实有，这就是你们的错误之处！以此，便破斥了对方的观点。

其实，通过学习因明，自己的智慧肯定会逐渐增上的。当然有些老年人，恐怕反应不过来，这一点可以理解；但稍微年轻的人，以后还要学习、实修一些佛法，我觉得应该学习因明，因为它能从内心当中遣除你的疑惑！我们有些人，这里也有怀疑，那里也有怀疑，内心全部装着怀疑，这个怀疑随着学习因明逐渐就会消除；怀疑消除后，正见就会现前。因为学因明到一定的时候，会自然而然地引出正见。所以我想，有些人的“内脏”，要不要换一下，把怀疑去掉，正见装在身体里面；这样以后就比较舒服，不然始终都是处于一种怀疑的状态当中，那学习、修行佛法就很困难了。因此应

该说，学习因明对解脱有很大的意义。

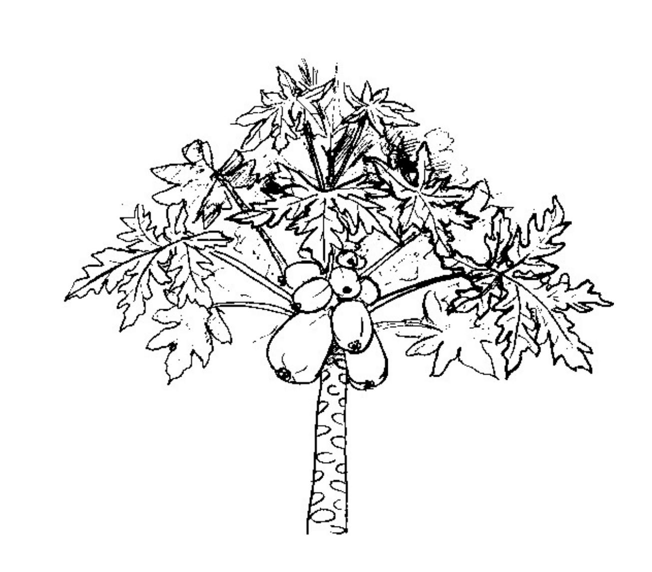
不仅如此，乃至在世间当中，有些时候因明也有一定的帮助。也许你们知道，外国有一部特别出名的小说叫《唐 · 吉诃德》，里面讲到一个有关推理的故事[18],有个俘虏正是因为学过逻辑，从而获得了救护。

以前有一个特别凶暴的国王，他颁发了一条非常残忍的法律：凡是在我的国家当中，抓到的俘虏全部要判死刑。但判死刑的方式有两种，抓到时，首先必须询问他，如果他说的是真话，就用火把他烧死；如果他说的是假话，那就用绳子把他绞死。

后来这个国家抓了很多俘虏，天天都判死刑。有一次，又抓了一个人，法官问他："你来这里干什么？"他说："我来这里，专门等着被绞死！"当时法官想：如果他真被绞死，说明他说的是真话，那不应该绞死，应该用火来烧死；如果用火来烧死，那他说的就是假话，不应烧死而应该绞死，但这样又说明他说的是真话了……怎么办都不合理，法官考虑了半天，实在没办法。后来他问了国王，国王想了半天，实在说不出一个妥善的处理办法，最后只得把

[18] 此处所说与原著（第 51 章）情节有所不同，但所涉及的逻辑推理是一致的。

这个人释放了。此人由于学过逻辑，而因此获得了救护。



第六节课

上一节课讲到遣除于错乱识无境之诤，其中前三组辩论已宣说完毕，现在进行第四组辩论。

庚四、遣除遮破以量不可知之过：

大家知道，按自宗观点，破有实法的空性或叫无遮，这种无实法不可能以量获得；他宗由此认为，这样无实法就成了非所量法，有这方面的辩论。

谓若无非自相境，相违无实成所量。

他宗说：你们建立自宗的时候，除了唯一自相以外，其余的所量都不承许。如果这样，那非自相之法就不是真实的所量了，这是非常不合理的。为什么不合理呢？因为无实法成为非所量了；也就是说，无实法可以成为所量与萨迦班智达自宗成为非所量完全相违。我们知道，这种无实法的所量根本没有自相的本体，如石女的儿子、兔角，或者空性等等，这些都没有一个实质性的自相。按你们的观点，如果没有自相就不能成为所量，那这些法就不是所量了；既然无实法不是所量，也就没办法衡量了。对方给我们发了这样一个太过。

他宗的观点如果用论式来宣说，即：世间





的龟毛、兔角等所有无实法，它们不是所量，因为无有自相之故。

他宗以推理的方式，向萨迦班智达提出了辩论。下面萨迦班智达回答：

建立所说所破法，有实无实故无违。

萨迦班智达对他宗进行回辩：我们建立一个所破法的时候，并不是以一个单独的无实法作为观察的对境，或者是辩论的主题。比如分析石女的儿子或者空性等无实法时，并不是在这种完全不存在的事物上进行判断，而是首先建立一个所破的有实法，然后在这个取受的有实法上进行分析，它到底存在与否。例如分析大象存不存在，首先在分别念当中产生了一个大象的总相，尔后继续分析大象到底存不存在，最后得出大象存在的结论；或者我们观察空性是否存在，比如分析柱子的无实法（无柱或柱子的空性）存不存在：首先分别念当中取受柱子的行相，然后对柱子的本体存在与否在进行分析，这样即可得出无柱（即柱子本体不存在）的结论。因此，任何一个人观察判断无实法的时候，他完全脱离有实法而建立一个无实法是根本不可能的。所以，无柱必须要观待柱子而安立。同样，石女的儿子也必须观待其他人有儿子的总相，石女没有儿子的无遮反体或者说空性概念，

在分别念当中才可以建立起来。从这个角度讲，无实法的总相也可以作为所量境。

对方说：这样一来，也就成立无遮法（即遮破有实法的无实法）没有真实的自相，因为它们只是分别念的一种对境之故。既然没有自相也可以作为所量，所谓的空性、龟毛、兔角等无实法都没有自相，那它们都应该是你们所说的所量。如果它们不是所量，就不合理了，因为因明当中也经常用石女的儿子做比喻。如果它们是所量，你们前面不是已经讲了吗，对境所量的法相是唯一的自相，是自相存在的事物，那就请问：无实空性的自相是怎样存在的？可能很多人会提出这样的问题。

我们可以这样回答：从无实法本体的角度来讲，它没有什么可以建立的，没有什么可以衡量的，即无实法不可能成为真正有自相的对境；但是从遮破有实法的角度来讲，这种所量也可以成立，但它并不是真实的所量。

如果对方又问：真正具有自相的法才可以作为外境，但我们判断的很多事物根本无有自相，那它是不是所量、是不是外境呢？我们可以很善巧地给予回答：你一定要分析，这个对境是真正有自相的所量呢？还是耽著的所量？一般耽著的所量不一定都有自性，因为在耽著

当中，真正能获得对境的耽著也有，得不到对境的耽著也有。比如我心里想：虚空当中有两个月亮，实际上能不能得到两个月亮呢？根本不可能得到。所以，耽著也有合理与不合理的对境，应该这样来分析。

己二（遣除于所取境自相之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

庚一、辩论：

我们前面建立自宗时，承许所量是唯一的自相。这样建立的时候，对方跟我们进行辩论。

个别论师则声明，外所取境智者破，
识所取境此不容，唯一所量亦非理。

有个别论师，对萨迦班智达自宗建立“所量唯独一自相”的观点不予承认。他说：你们讲唯一的自相是所量对境，这种说法不合理，因为不管是承认外境的宗派，还是不承认外境的宗派，自相外境都不能成立。

首先，承认外境的内道宗派包括有部、经部。这些宗派虽然承认外境是实有存在的，但是他们的观点，早就被世亲、法称等唯识宗的论师破完了，自相的外境以正理根本不可能成立。世亲论师是用六尘绕中尘的观察方法进行破斥的，这种观察方法在《中观四百论》、《澄清宝珠论》当中都有述及。具体来说，外境所

量如果真实存在，那么组成事物的基——无分微尘就必须真实成立。对此，我们可以进行观察：首先破析粗大的外境法，逐渐缩小直至无分微尘，此时再用六尘绕中尘的方式观察，因为无分微尘必须在东南西北上下六方微尘环绕之下才可能组成粗尘，那就请问处于中间的微尘有没有方分？若有方分，则中间的无分微尘就变成有方分的微尘了；如果没有方分，整个须弥山也变成一个小的无分微尘了。所以，组成自相外境的基——无分微尘并不存在。

世亲论师和法称论师等唯识宗的论师，在有关大乘的论典当中都如此分析。不管是外境的山河大地等大的物质，还是很小的物质乃至极微，全部这样分析；分析到最后，就得出了外境悉皆不存在的观点。这样一来，你们刚才所说的，自相的所量外境存在，请问自相的外境在哪里？所有外境经过正理分析，连极微都不存在，柱子、瓶子等一切万法全部都是空性；在这种情况下，你们自相外境的观点又如何成立呢？根本不可能成立。

以上是第一个问题，下面讲第二个问题。

对方讲：若自相外境不存在，仅承许心识的所取境也不成立。当然，按照唯识宗的观点来讲，无有真实的所取境；也即由无分微尘形

成的自相外境，在唯识宗的观点当中是不承认的。但是，因明应该是承认外境的，下面法称论师也说到：我们要承认外境，因明是一个以承认所取境为主的宗派。在这样宗派的前提下，万法唯心的观点在这里是不可能安立的，也是不合理的。

然而，因明的究竟观点到底是什么呢？对因明的究竟观点方面，藏地的高僧大德也有不同的解释。坚堪布和鄂·洛丹西绕等智者认为：因明最究竟观点应按中观的意趣来解释；萨迦派的一些论师，包括萨迦班智达、果仁巴大师，他们的一些论典当中都说，因明的最究竟观点是假相唯识宗的观点，所有的万法都如虚空中的毛发一般；而全知麦彭仁波切在《释量论大疏》、《中观庄严论释》当中，抉择名言应按真相唯识宗的观点承许，为什么呢？如果名言当中也按假相唯识宗的观点承许，就有名言万法无法建立等过失，虽然假相唯识宗有接近抉择空性方面的教言和特点，但是抉择名言的时候，真相唯识宗的观点更加合理；克珠杰尊者在《入因明七论遣除疑暗论》当中，也做过同样的宣说：因明的最究竟观点应该按照真相唯识宗的观点来解释。总之，藏地的高僧大德们普遍认为，因明的最究竟意趣无非唯识或者中观。

这样一来，对方的论师就给我们提出两个问题：一、如果你们承许有真实自相的外境存在，这不合理，因为我们以六尘绕中尘的理论即可破斥掉；二、若你们承许有心识体性的外境存在，尤其是真相唯识宗的观点，这也不合理，因为因明自宗是承许有自相外境的。这样一来，你们前面说的，唯一自相是所量的法相，这种观点实在是不合理。对方给我们提出了这样一个难题。

庚二（答辩）分二：一、总分析宗派之观点；二、阿阇黎所抉择之观点。

辛一、总分析宗派之观点：

相异宗派各宣称，乃为本性自在天，
主物尘识及缘起，自宗他宗所承许。

我们世间当中，有外道和内道的各种不同宗派，他们都有各自不同的立宗或者说世界观。

首先，顺世外道认为：一切万法本性如此，就像太阳东升西落，水向低处流淌，荆棘刺的尖锐，豌豆的圆形等等，所有的这一切都是自然而然产生的，它们都是一种自然现象，或者说是一种自然的规律，这就是顺世外道的观点。当然要驳斥他们的观点，并不是很困难，只要是稍微有一点智慧和理论知识的人，一经观察，就能发现它的问题。静命菩萨在《中观庄严论》



当中，已经破斥了顺世外道的观点，并且指出这种宗派是所有外道当中最为低劣、最可悲悯的宗派；现在世间上那些，对前后世、业因果等法一切都不承认的宗派和它一样，都是极其可怜的。

第二个是大自在派，他们认为世间当中的一切万事万物都是由大自在天创造的，这和基督教中由上帝创造万物的说法比较相同。

第三个是主物派，也就是数论外道。他们承许世间的一切万物都包括在二十五法当中，当尘、暗、力这三者失去平衡的时候，就会出现世间万物。这是数论外道的观点，我们以前也学习过。

颂词里面的微尘，是指食米斋派与有部、经部的观点。食米斋派也叫做胜论外道，他们的观点是所有的色、声、香、味等微尘是恒常存在的，世界毁灭后，大自在天把微尘全部重新聚集起来，又创造了整个的世界。

在法称论师住世时期，这类外道论师是比较多的。据历史记载，当时有五百个嘎那班嘎派的外道，他们与法称论师进行辩论，结果法称论师一一摧伏了对方的观点；后来他们都皈依了佛法,并且其中的许多人还作为施主,为佛教建造了经堂。有一个叫西楞若瓦的外道听到

这件事后非常不满，就带着五百个婆罗门来和法称论师辩论。本来他有五百个辩论的立宗，但是在辩论的过程中，全部被法称论师遮破无余。之后，他一方面在法称论师面前非常恭敬，一方面也非常悲哀地说："我那如钢铁般坚固的五百立宗，全部被法称论师霹雳般的智慧一一摧毁了。以前，其他人谁也无法遮破我的立宗，所以今天我感到非常的悲伤。"他就做了一首这样的偈颂。从这个公案来看，就知道在法称论师住世的年代，这种外道在印度也是非常兴盛的。

然后在佛教当中，有部、经部也认为世界万物离不开微尘，微尘是建立一切万法的基础，如果没有这个基础，在虚空当中不可能出现万物，因此作为最小单位的微尘再也不能破；《俱舍论》当中也是这样承许的。这些都是承认微尘的宗派。

再者是唯识宗，大家也知道唯识宗的观点讲一切万法唯心造。

过后是缘起宗，缘起宗指的是中观宗。他们认为一切万法在胜义当中远离一切戏论，都是了不可得的；而在世俗当中，如幻如梦的现象是存在的。当然，抉择这样观点的中观派，分瑜伽行中观、经部中观以及世间共称的中观

派等。像月称论师，就是按照世间共称的观点来抉择名言的。

实际上从古到今，内道、外道之中有无数的宗派；包括现在的世间当中，也有许许多多内外道的宗派。每一个宗派，他们所主张的观点，以及对整个微观和宏观世界的分析方法、理念都有所不同。不管怎么样，我们对外境进行分析的时候，首先要对此大概了知。

为什么萨迦班智达在这里引用各种不同宗派的观点呢？因为我们要观察微尘，那这个微尘到底是按哪个角度来讲呢？从现在世间角度而言，各种说法日益增多，如量子力学、相对论，还有其他很多学术观点。如果不清楚整个世界对万事万物的看法，那我们又如何判断外境呢？因此，萨迦班智达在这里引用各种不同观点作总说，其原因就在这里。

辛二（阿阇黎所抉择之观点）分二：一、抉择经部观点；二、抉择唯识观点。

壬一（抉择经部观点）分二：一、破他宗；二、立自宗。

癸一（破他宗）分二：一、破有部宗；二、破与之同类雪域派。

子一、破有部宗：

传说阻隔不见故，非识有依根能见。

萨迦班智达首先宣说了有部宗的观点，并在其观点前用了“传说”二字。“据说、传说”也就是传闻的意思，一般来讲，这些都是表示一种不满的语气。我们以前学习《俱舍论》的时候，也曾多次遇到这种情况。

有部宗在对外境的判断或取境的方式上持有不同观点，他们认为：如果所见境被隔开，识根本见不到，所以识并不是能见，应该说有依根才是能见。比如说看色法的时候，山那边的事物，或者墙壁、帐篷外边的事物根本看不到，如果是以识来见，因为识没有质碍的缘故，应该能看见墙壁外边，或者大山那边的东西；但是看不到的缘故，所以应该是以有依根来见。《俱舍论》中讲到，根分有依根和相应根两种，相应根就是未起功用的根，有依根就是取外境时正在起作用的根。

所以有部宗认为：中间有东西隔开，色法就根本见不到，因而并非用识来见境；如果以识见外境，就算中间有东西隔开，也是可以见到的，因为识的法相是没有质碍的，所以色法应该是以眼根来见。小乘有部宗认为眼根是像胡麻花一样的净色根，以它能见到外境。

下面破彼观点，即有部宗承许用根见境的观点是不合理的。

乃无情故非能见，

你们有部宗根见境的观点不合理。因为根是无情法，不是明清的识，而无情法无有取境的功能，所以根见色法的观点是完全不合理的。如果用推理来说明：根作为有法，不能见任何事物，因为它是无情之故。运用因明的推理，能够无欺成立根不能见任何事物，这是一个太过。

我们破有部宗的观点的时候，必须要清楚，什么叫做取外境。比如说看见色法，有部宗认为是眼根见外境，并不是识见；但是因明自宗，一定是用眼识，而不是用眼根来见外境。在这个时候，一定要搞清楚，什么叫见？见的概念到底是什么呢？所谓的见，应该说是识领受到对境的行相，才叫做见。如眼识已经感受到外境，才可以叫做看见；耳识完全能领受到外境的声音的时候，才叫做听见。如果识根本没有任何感觉，仅是根对境，见的概念根本无法成立。

从另一个角度讲，所谓见就是识已经变成了外境的行相。比如说外境是红色的柱子，什么时候眼识变成了红色柱子的行相，这就是所谓的看见。看见的概念，应该在这样的基础上安立。这样一来，有部宗承认用根见境是不可

能成立的，因为根是没有任何感觉的一种无情色法，它根本没有能力取受外境的行相。

同时之中无相属。

还有一个太过，眼根对同一个时间当中的外境，以无有任何想的方式来照见，这种说法不合理。因为如果境与有境同时，那么它们之间不会有任何关系，也即说不会产生相属。

相属有两种，同体相属和彼生相属。如果根、境同时，那它们之间不会有相属关系，因为二者是异体，所以两者之间非同体相属；二者是同时并存，也非彼生相属。任何两种事物，如果不是同体相属，也不是彼生相属，那么它们就像东山和西山一样毫不相干；二者没有任何关系，则不能成为能见、所见。假如能成为能见所见，则石女的儿子与东方的柱子，远在内陆的我与大海深处的乌龟，也应成为能见所见。如此一来，则有这样的过失：世间的一切事物之间，全部成为能见所见的关系。

所以我们在观察时，首先要明白，所谓的见闻觉知等一定要通过识来操作；如果没有识，光有眼根、耳根、鼻根等是无法感受对境的。世间上的人们也认为，这是色声香味触法等外境，那么什么情况下才能取到这些对境呢？以见色法为例，什么时候色法的行相在眼识中出



现，眼识已经变成了这种行相，那时人们共称为见到色法，见的概念是如此成立的。因此，以后我们破有部宗的时候，一定要懂得这个道理。

如果没有懂得以上道理，仅从表面上看就会想：他们说的似乎有道理，可能不是用眼识来见的，应该是用眼根来见的，你看闭上眼睛时，虽然有识，但根本看不到外境。如果这样认为，就会产生很多这方面的错误知见。但是我们学过俱舍、因明，基本上对世间见闻觉知方面的分析是非常清楚的，这样就不会有很大困难。总之，《量理宝藏论》当中，破有部宗观点的原因就是这样的。

然后，破与之相同的雪域派。因为萨迦班智达对因明前派，尤其是夏瓦秋桑的观点，非常的不满；经常把他们的观点与外道，或与有部宗的观点结合起来遮破。

子二、破与之同类雪域派：

雪域派说境与识，同时即为所能取。

前面也讲到雪域因明前派的夏瓦秋桑等，虽然在因明历史上有一定的贡献，但因明后派的一些论师，纷纷遮破他们的观点。因为雪域派部分论师的观点，跟有部宗的观点非常相似。为什么说相似呢？并不是雪域派也承认根见

境，而是承认识与外境同时出现，比如在见柱子的时候，他们认为眼识与柱子处于同一刹那。

我们在未学因明时，对这种观点会觉得很有道理：我正在看柱子的时候，眼识也是这一刹那产生，柱子也同时成为对境。但实际上，这种观点根本不能成立。没有进行观察时，好像我现在取境，识境同时产生；但真正用因明的推理进行观察，眼识所见的并不是现在这个外境，现在的这个外境，也不是现在眼识的对境，这一点一定要搞懂。

因明前派的一些论师认为，眼识的对境应该是同时之境。跟有部宗不同的是，因明前派不承认用根来取境，但是承认境与识同时存在；也就是说，能取所取同时存在，这一点他们是与有部宗相同的。因此，萨迦班智达把他们这个观点与有部宗的观点合在一起进行遮破。所以学习因明的时候，我们在词、句方面，还是应该认认真真地分析。

有关《量理宝藏论》，我前面也给诸位大概地介绍过，比如罗炤先生翻译了前八品[19]；台湾的明性法师，他也翻译了《量理宝藏论》及《自释》。但以上这些译本，跟藏文对照起来，

[19] 本论罗炤先生只译了前八品，编在《中国逻辑史资料选·因明卷》中。

有的地方存在一些出入。其实，《量理宝藏论》非常完整的汉译本一直没有出现过。因为因明不像其他论典，稍微一个字、一点道理搞错了，整个推理就没办法进行下去，它有特别严密的一种逻辑性。

如果是杨化群先生翻译，应该会是很不错的。但据他的《藏传因明学》所讲，由于当时借书困难及时间紧迫，只译完了四部因明论典：宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》、工珠仁波切的《量学》、普觉·强巴的《摄类辩论——因明学启蒙》（普觉·强巴以前是十二、十三世达赖喇嘛的经师，这部论典在藏传佛教当中非常出名）、龙朵文集中的《因明学名义略集》。本来他想翻译《量理宝藏论》，但因借到书的时间较晚，加之原著篇幅较大，所以当时没有译完。杨化群先生最早在汉藏教理院（民国时期）法尊法师面前学习过因明。当时太虚法师为院长，法尊法师等为教师，但那个时候，他的因明水平也不是很高。有一次，法尊法师讲西藏历史，提到一些有关因明方面的道理，他听后非常高兴，就想一定要前往西藏求学。后来他前往西藏求学，在拉萨求学期间，他白天晚上都非常精进，而且在生活上也特别困难；在汉藏教理院的时候，每一个月还有三到五块的奖学金。

我有时候想，现在考试发的钱，跟那个时候的奖学金差距较大，比如现在西南民院发的奖学金，有六百至一千元左右，可能当时生活水准不太高的原因吧。如果杨化群先生当时能翻译我们现在所学的这些论典，那应该是比较可靠的。后来，《藏汉大词典》中的因明部分，主要是杨化群等几个人负责编辑的；其中的诸多因明名词，都翻译得非常准确。

现在我自己翻译，由于时间比较紧，也不敢说译得特别圆满。

总的来讲，我们学习因明的时候，大家说话、辩论时应非常严谨。不能说今天看见牦牛，就说它是菩萨的化身，因为吃草之故。不能这样随便推理，这样的推理，得出的结论也是不合理的。所以不管任何一个推理，都应该是非常严格的。

雪域派在以上做了如是承认，下面予以遮破：

时间同故无相属，

你们不是说，外境与有境时间是同时的吗？如果事实如此，那么境识之间既非同体相属，也非彼生相属，因为此二者他体且同时存在故。实际上，第一刹那根、境、作意三者具足，第二刹那识才出现；可是他们不明白这个



道理，认为二者是同时的，因而产生了上述的错误。

无因有识诚相违。

不仅如此，这样一来，还会有无因之识可以产生的过失，这是非常错误的。

为什么这么讲呢？因为如果境识同时，那么境产生时，识也产生了，所以识的因，并不是同时的境；如果不是同时的境，那么此识则有无因生的过失。如果你不敢承许它无因而生，而是承许它有因，即依靠对境而生，那它绝非现在之境所生，否则有因果同时的过失，这一点一定要清楚。

我们应当了知，平时见到蓝色瓶子的眼识，它是以蓝色瓶子为因而产生的。比如说镜子里出现蓝色瓶子的相，首先必须要有蓝色的瓶子，然后当镜子照过来时，才在镜子里面显现。同样的道理，前一刹那对境存在，后一刹那识依对境而产生；如果前一刹没有对境存在，那么现在的境，对生起现在的识没有任何帮助。

谓前刹那境为因，同时乃是所取境。

对方辩驳道：前一刹那的对境是产生识的因，但是同时的境，即与识同一刹那的柱子、瓶子等，才是真实的所取境。

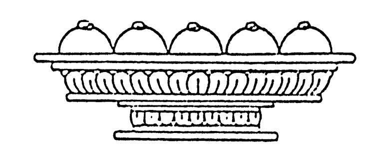
他们认为因和对境是分开的，但这种说法

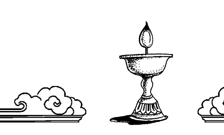
也是不合理的。

由境已生故识成，同时之境无所需。

前刹那的对境、根、作意三缘和合，第二刹那识马上产生，既然识已经产生了，那么再加上同时的外境，又有什么用呢？根本没有用！因为眼识在具足各种因缘后已经产生，所以同时的外境根本不是眼识的对境。那这个单独的外境对眼识的产生有什么利益呢？没有任何利益，它也没有境的力量、必要和作用。这样一来，你们所谓同时的外境，怎么会是有境的对境呢？根本无法如是安立。

所以平时见到柱子时，大家千万不要认为：我现在见到柱子了，现在的柱子就是与识同时的对境；如果这样想，说明你因明一点都不懂，已经落入到因明前派的观点当中，那萨迦班智达与你辩论时，你就无话可说了。因此我们看见任何外境的时候，心里应该想："现在看见的，并不是我的对境，生起识的对境在前一刹那已经消亡了。"应该这样想！







第七节课

我们现在所讲的内容，乃至佛教的一切正法，正如弥勒菩萨所讲的一样，全部包括在经典和论典当中。如果经典和论典在此世间长期留住，佛法也会久住世间。论典当中有外道的邪论，也有佛教具有真实意义的正论。就像《声明论》里面所说，真实的论典具有改造和救护两种功能，即改造众生三毒烦恼成三学功德，以及把众生从轮回深渊中救拔出来。具有这两种特点的佛教论典分为小乘和大乘两种，大乘论典又分为显宗和密宗两种，我们现在所讲的《量理宝藏论》属于大乘显宗论典。

以上，我们叙述了藏传佛教高僧大德，对因明究竟意趣的各种观点。同样，圣地印度论师们的观点也有所不同。比如慧源论师认为，因明究竟意趣是中观；而胜法论师在《定量论注疏》当中认为，应以假相唯识宗的观点进行解释；释迦慧论师认为，应该解释为真相唯识宗的观点，这一点在其《释量论注疏》当中有明确的说明；全知麦彭仁波切也引用了释迦慧论师所用的教证，建立应是真相唯识宗的观点。所以按宁玛自宗的观点，因明的究竟意趣应该是真相唯识宗的观点，这在抉择名言的时候是

非常合理的。

我们去年用了约一年时间学习《中观庄严论释》，麦彭仁波切在此释文中说，抉择世间万法真相时，最主要的问题有两个：一、名言实相抉择为唯识宗，即世俗谛按照唯识宗的观点进行解释，尤其是真相唯识的观点最符合世俗名言；二、胜义抉择为中观宗，即胜义谛按照中观宗的观点来进行抉择，其中应成派的观点最契合究竟法界。总之，以这两方面可以含摄万法。

我们所讲的《量理宝藏论》，概括性、窍诀性地阐述了《因明七论》的究竟密意，所以学习本论，大家应该感到非常的荣幸，每一个听者都应该在心里生起一种欢喜心，生起对佛法的一种信心。如果没有对佛法生起信心，自己就得不到真实的智慧；如果得不到真实的智慧，只不过获得一点听闻功德而已，自相续当中的烦恼还是无法调伏。所以，希望大家应该以欢喜心听闻。

癸二、立自宗：

破斥完有部宗和藏地雪域派个别论师的观点后，现在建立因明自宗的观点，也即抉择所取境到底如何承认的关键问题。

由对境根及作意，所产生者乃为识。



建立自宗的时候，我们应该按照经部宗的观点来解释。为什么如此呢？在抉择名言且承认有自相外境时，暂时要按照经部的观点进行安立。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，也做如是承许。

所有承认外境的大乘宗派，比如说有随世人共许中观、随经部中观、瑜伽行中观等，它们对名言持有不同观点；但无论如何，有部宗的观点是不会承认的。而此处的因明自宗，就是按照经部观点来安立名言的。

建立经部宗的观点，首先应该知道对境、根、作意，这三种条件是产生识的根本因。有部宗所承认的依靠根见到外境，识和境同时产生或者同时成为能取所取，这两种观点经部宗是不承认的。那经部宗是怎么承认的呢？按照经部宗的观点，真正的外境应该是除了自己的识以外的一个隐蔽分，它可以指点出自己的行相令识了知。《量理宝藏论·自释》里面讲，因明前派用比喻来宣说外境，其好像袖子里面的手一样，外面不明显，实际上是存在的，以此来成立外境存在。但这种说法不一定能证成外境的存在，不过在暂时的情况下，也可以建立这样的观点。

建立这样的宗派时，它是以什么方式来取

外境呢？首先第一刹那时应具备三个条件：第一个条件是所缘缘，如柱子、瓶子等存在的外境；第二个条件是等无间缘，它分有分别作意和无分别作意（什么叫有分别作意呢？部分论师认为，要看柱子、瓶子等，这样的一种分别念叫分别作意。什么叫无分别作意呢？取外境时，虽然没有分别念，但是自己的眼根、耳根等往外散乱、动摇，从这个角度叫无分别的作意）；第三个条件是增上缘，如眼根、耳根等。对于根的问题，比如说眼根，有部宗认为它是形象如胡麻花一样的色法；而经部宗认为，它不是真正具有形象的色法，因为在佛经中找不到教证，故承认所谓的根是取境的一种不共能力；唯识宗则认为，根是阿赖耶识上具有执著外境能力的一种种子习气。

按照经部宗的观点，依靠眼根可以执著外境，所谓的根就是执著外境、取外境的一种能力。根、外境、作意在第一刹那时聚集，第二刹那产生眼识，这就是在世间名言当中安立的取境。我们平时在谈话过程当中说："我正在看柱子。"从表面上看，把当下的柱子作为自己的对境；但实际上并非如此，前一刹那三种因缘聚合时的柱子，它才是产生眼识的一种因缘，才能称为对境。

那么什么叫做取境，我们的心识怎么样产

生的，或者说怎样生起具境相的识，这一点大家一定要搞明白。什么叫做取境呢？比如说有一个白色的瓶子，在眼识当中生起与白色瓶子一模一样的行相，这就是所谓的取境；除此以外，像用手抓柱子一样，眼睛抓住外境的本体，这是根本不可能的。按照经部宗的观点，境是识的行相。我们去年学习《中观庄严论释》的时候，也知道经部宗承许所取、能取都是识的本体，只不过所取是从对境行相的角度而言的（当然，经部宗承许有一个能指点行相的隐蔽分）；而能取是从有境识的角度而言的。除此以外，在名言中识以外的无情法是不可能存在的。这是学习大乘佛法时，非常关键的一个问题。

我们平时说，一切诸法都是如梦如幻，就像梦中的瓶子、柱子一样，一点实质都没有；同样的道理，虽然在眼识、耳识、鼻识等五根识和意识面前，显现了包罗万象的外境行相，但实际上这些都是识的一种游舞而已，除此以外，根本不可能存在识以外的其他法。因此我们学习因明，能得出的最究竟结论，就是诸法抉择为如梦如幻。但是在暂时位，应该按照因明观现世量的角度，即现量和比量来进行推理。在推理过程中，暂时不得不承认有外境存在，这一点按照唯识宗的观点，也是可以成立的。

在《大圆满心性休息大车疏》中，全知无垢光尊者破斥了“外境为心”的观点，他说外境不是心，而是显现为自己的心。在这个问题上，应该清楚，外境究竟的意义是什么？如果承认所有的柱子、瓶子就是自己的心，那在显现中肯定是不合理的，在唯识宗里也没有这样的观点。唯识宗暂时承认外境存在无情法，但是这种无情法，就像我们梦中的无情法一样。如做梦的时候，外境的柱子等在梦中的确是存在的；但是这个存在的外境，只不过是梦中的无情法而已，实际上除了自己的识以外，根本不可能存在。这个道理对我们来讲，是非常重要的。

综上所述，根、境、作意三种因缘具足以后，产生所谓的识，这就是自宗的观点。去年学习中观的时候，我们已经学过类似的内容了。

在建立自宗观点时，对方也提出一个疑问：既然眼识需要根、境、作意这三种因缘聚合才能产生，为什么眼识偏偏要成为与对境一模一样的形相，而不成为与眼根、作意一样呢？比如说，看见白色的海螺，眼识的形相完全与白色海螺一模一样，根本不像眼根、作意，这是什么原因呢？对方提出了这样的一个问题，因明自宗对他进行回答：

食等虽是生子因，似父母相境亦尔，



这就是一切万法的自然规律，并不是有什么特殊的原因。实际上在日常中，这样的现象非常多，比如说胎儿在住胎时，母亲所食用的饮食等，是胎儿成长的一种因缘；在胎中需要九个月的时间，时间这也是发育的一种因缘；母亲身体的体温、平时的保养等等，这些没有一个不是孩子成长的因。但是当孩子生下来的时候，并没有成为母亲所食用的食品、时间、体温等形相，偏偏与父母的形相相同，这就是世间当中的一种自然规律。又如青稞、麦子等等这些庄稼，实际上产生它的因是多种多样的，如地、水、火等五大，还有肥料等，但是长起来的秧苗，实际上与它的近取因（以前的苗芽）一模一样，并没有变成俱有缘肥料的形相，这就是世间当中的自然法则。因此，眼识的形相与对境的形相完全相同，从自然法则上即可了知，这一点是合理的。

是故对境有二果，心识亦许为二相。

由以上推理可知，任何一个法都可以产生两种作用或果。第一种果是它自己的相续没有毁灭之前，一直不断地出现同类相续的法。比如说柱子，第一刹那的柱子产生第二刹那的柱子，第二刹那的柱子产生第三刹那的柱子，这样一直延续，在其相续毁灭之前，它一直产生

自己同类的法。第二种果是可以产生眼识、身识及其他的根识，这是它的另一种作用。

我们学习其他论典时也讲过，作为一个修行人，也应该起到两种作用：第一个作用，自己在行为、道德、规范各方面，应该做一个比较合格的修行人；第二种作用，自己生存在世间上，应该像一盏明灯一样，遣除别人的痛苦、困难、障碍等等，对社会、家庭做出一些贡献。

同无情法柱子有两种作用一样，执著外境的识也有两种作用：第一种作用，如眼识等外观的境证作用，境证是什么呢？我们学习《中观庄严论释》的时候也讲过，就是识外观或识取外境，叫做境证；第二种作用就是自证，这是从识内观的角度来讲的。

按照经部宗的观点，实际上所有的境证都包括在自证当中。因为要了知外面各种各样的行相及心识，必须要通过自证才行，故归根结底都包括在自证之中；如果自证不发挥作用，那任何境证也不会有的。有关境证、自证等这些名词，去年已经学习过，这里就不做过多的解释了。但是，大家应该清楚外境有两种作用，心识也有两种作用。然而，若从内观的角度讲，所有的心识都属于自证当中。不仅唯识宗这样承认，而且经部宗也有这方面的教证。

壬二（抉择唯识观点）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

癸一（破他宗）分二：一、破有部经部；二、破世间共称。

子一、破有部经部：

为什么要破有部和经部呢？因为站在唯识宗的高度来观察时，此二宗的观点就不合理了。学过《俱舍论》的人都清楚，此二宗在胜义当中，认为所谓的无方微尘[20]是真实存在的，因为如果胜义中不存在无分微尘，则粗大的色法无法形成，所以无分微尘，以究竟智慧进行观察时也应该成立。

下面站在唯识宗的观点对有部、经部进行驳斥：

远离一及众多故，外境无有相亦无。

你们所承认的无分微尘，实际上"一"的本体不存在，"多"的本体也不可能存在。因为所谓的"多"是依靠"一"而积累起来的，如果"一"不存在，那么"多"也不存在；反过来说，"多"不存在，"一"也不可能存在。如果"一"和"多"为体的无分微尘不存在，那么经部和有部所承许的由无方微尘积累而成的

[20] 无方微尘：也称无分微尘、极微，是一种最小的微粒，小乘承许它是组成一切色法的基础，无法再分，无有方向。

外境，也无法成立。如此，外境和指点出行相的隐蔽分也无法成立。以此可以对有部和经部观点进行有力的驳斥。

有些人可能会有这样的想法：在进行驳斥的时候，此论运用了离一多因进行观察，那么此论会不会成为中观的论典呢？不会的，因为这与在中观当中运用的离一多因并不相同，比如中观自续派和应成派，虽然都运用这种推理，但运用的方式也是不同的。这里主要是以唯识宗的观点进行推理，虽然运用了这种推理方式，但根本不会成为抉择胜义谛的中观因。为什么呢？如在《中观庄严论》中讲到，运用离一多因的对境是自他所说的一切万法，即凡是自他宗所说的所有万法，在胜义当中是不存在的；而在本论中所运用的离一多因，是针对有部、经部所承认的无方微尘进行观察的，根本不包括唯识宗自己所承认的心识，所以这里的离一多因不会成为中观的离一多因。当然有些论师认为，因为在《释量论》、《因明七论》中有这种推理的缘故，因明的究竟意趣是中观，但这种说法并不能真实成立。

在这里大家也应该明白，不管以什么样的方法来观察，经部和有部所承许的无方微尘都无法真实成立。首先观察，无方微尘是有方分

还是没有方分？如果成立无方分，这是不合理的，因为无方分不可能组成粗大的色法。比如说中间放一个无方微尘，周围有六个微尘向它靠近，然后这些微尘全部都与它粘连，也无法构成粗大的色法。为什么呢？因为粗大的色法是由无数的微尘积聚而成的，如果东南西北四个微尘和中间微尘没有任何方分，则微尘积聚时遍体和合；如果这样，它们没有分开，再积聚多少微尘，粗大的法也是不能形成的。

以前学习中观的时候，也给大家提过，所谓的微尘积聚方式，也有几种不同的观点。胜论外道的论师认为，所有的无方微尘没有任何间隔而积聚，即全部粘合在一起；有部宗的论师认为，微尘全部散开而积聚的，就像绿草、牦牛尾巴、天上的星星一样，它们是散开的，并不是粘在一起；经部宗的论师认为，微尘积聚方式是接触但没有粘连。实际上这三种说法，按照大乘的观点进行分析都是不合理的。

首先破斥胜论外道的观点。如果微尘积聚方式是粘合在一起，则中央的微尘与六个微尘积聚的时候，若许微尘无方分，则微尘之间遍体和合，如是则无方微尘再怎么多，也不能组成粗大的色法；如果微尘组成了粗大的色法，则粘连的无方微尘就必需成立有方分，这样又

失坏其自宗。通过这种方式进行观察，即可发现其观点是不成立的。

然后驳斥有部宗的观点。此宗认为组成粗大色法时，微尘之间有空隙，并没有粘合在一起。如果没有粘合则可以这样观察，先在前面放一个无方微尘，然后在其旁边又放一个无方微尘，因为微尘是无方分的缘故，所以两个无方微尘中间可以无限度地放进无方微尘；这样一来，两个微尘之间可以容纳无数个微尘，最后整个须弥山在两个微尘之间也可以容纳，会导致这样的过失出现。

最后驳斥经部宗的观点。他们承许，积聚方式是接触而不粘连。这只是一种说法而已，其实经部宗是为了避免上面两种过失，寻求自我保护而这样抉择的。因为两个微尘之间没有空隙，只要有接触就必定会粘在一起；如果中间有空隙，实际上是没有接触。

通过以上各种方式进行观察，应该可以了知，所谓的无方微尘是不成立的。

在抉择无方微尘的过程当中，一定要知道，它到底是有方分，还是无方分？如果无方分，则无数个无方微尘积聚在一起，也没办法组成粗大的色法；如果有方分，则失坏无方分的立宗。那到底我们自宗对无方微尘是怎么样承许

的呢？以前，我们在学习《中观四百论》的时候也讲过，在名言当中承认有无方微尘的存在，但这跟小乘所承认的无方微尘是不相同的。因为其所承认的无方微尘是实有的，而自宗并不承认它实有；而且在名言中不承认最小的微尘，这是不合理的。

对于无方微尘如何灭的问题，宗派之间也有一些辩论，有些认为是有分而灭的，有些认为是无分而灭的。

因明前派的有些论师承许是有分而灭，比如说一个微尘，他们认为是有六个方分的；然后更细微的微尘，也有六个方分的；微尘是无穷可分的，这是因明前派夏瓦秋桑等的观点。当然，从分别念的角度来看，每一个微尘可以无休止地分下去，一直到无穷无尽；但实际上，物质的本体若可以无穷分，会有很大过失。全知麦彭仁波切在有些辩论书中也是讲：如果承认微尘可以无穷分、无限分，这是不合理的；如此，一座须弥山与一根吉祥草的微尘数量就没有什么差别了。为什么呢？因为吉祥草有无穷无尽的微尘，而须弥山也有无穷无尽的微尘，大的须弥山和小的吉祥草，二者的微尘数量实际上是相同的；这样，它们的重量、体积、面积等也都应该相等。如我前面放的这个杯子应

该跟整个喇荣山谷的大小、体积、重量等都是一样的，但世间名言当中，谁也不敢如是承认。

讲因明的时候，分别念与实际的物质两个不能混淆；如果混淆了，本论第八品法相和名相之间的辩论就无法进行了。而因明前派往往把物质上的事物跟分别念混淆在一起，分别念可以想到无量无边，但实际上外境的法是有限度的，分到事物最极限的时候，就无法再分了。所以，在名言中不承认一个最小的微尘，是不合理的。为什么要这样承认呢？全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：名言当中应该要承认一个最小的无方微尘，作为组成粗大色法的最小物质，而且必须要承认。虽然我们也承认无方微尘，但并没有前面所讲的过失。为什么呢？因为这只是在名言当中承认的最小物质，它无法再分；如果再进一步分，它马上就会消于法界而不存在了。所以，这样一个最细微的东西，在名言中应该是存在的。

有些人可能问：最小的微尘到底有方分，还是没有方分呢？若有方分，已经成了有方微尘；如果无方分，粗大的色法无法建立。对此问题可以这样理解：最小的微尘，首先应该是有方分的；当最后一刹那其变成无方分的时候，它马上就消失了。比如一滴水，把它放在手指

间，首先两个指甲边有一点儿水，当水没有完全消失的前一刹那，实际上夹在手指两边的水是有方分的；最后完全已经干的时候，再靠近火烤一烤，此时这滴水的微尘还有没有呢？绝对是没有的！因为一切万法的本质都是空性的，最后它已融入到法界当中了。明明是不存在的事物，还认为可无穷分下去，还要去寻找，这是非常愚痴的！当然，用分别念可以去分析、寻找；但实际上这个物质，不要说用你的眼识，哪怕是用显微镜等精密仪器进行观察，也无法找到，因为它根本不存在。这时无方微尘是有分还是无分？再这样观察思维，在分别念当中可以观察，但实际上事物已经不存在了，根本没有寻找的余地。《中观四百论》的颂词当中也是这样讲的：一切诸法首先抉择为粗大的法，粗大法再抉择为细微法，细微法最后抉择为微尘，微尘再抉择为极微，最后极微抉择为空性。大家应该记得这个抉择次第。

如果名言中没有承认这样的一个无方微尘，那么前面所讲的六尘绕中尘的观察方法，或者《中观四百论》中所使用的抉择方式，就无法抉择一切万法为空性。如果承许了无方微尘，那用离一多因，乃至是唯识宗用来抉择外境不存在的离一多因，也能无余破除有部宗和

经部宗外境存在的观点。

如实理解经部宗和有部宗的观点是非常重要的，此二宗的观点大致是相同的，修行上主要修人无我。对于小乘行人修习法无我的问题，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中讲到：因为一些小乘宗行人的根基不同，有些只学有部宗的观点，因此只证悟人无我；有些利根学经部宗的观点，修持粗大所取境如梦如幻的境界，也能证悟一分法无我。经部宗和有部宗在三十七道品，以及最后得果等方面也基本上没有什么差别。小乘修行人的钝根和利根可以分别依靠有部、经部获得阿罗汉果位，除此根器的差别以外，二宗没有太大的差别。

法称论师的因明观点，在抉择、建立名言外境时，是按照经部宗的观点进行安立的，并不承认有部的观点。因为有部宗承许用根来见外境，三时实有，以及无为法具有实体等。世亲论师在《俱舍论》中，经常有一些不太满意的语气，就是针对这些观点的。

本论在名言当中承许无方微尘，但这种无分微尘与小乘在胜义当中所承认的无分微尘根本不同。因为小乘行人通过最究竟智慧观察时，认为真实存在一个无分微尘；因明抉择时，在名言角度安立最细微的无分微尘存在，但是用



离一多因等理论进行观察时，根本无法成立。

《量理宝藏论》的抉择方式，是从一个无分微尘与其他的无分微尘有没有粘连的角度来进行观察的；而《中观庄严论》的抉择方式为：中间的无分微尘，有没有朝向东西等方向？如果有六个方向，它就不是无分微尘了；如果没有分，那有多少个微尘积聚在一起，实际上也不能积聚成粗大的法。

可能有人会这样想：“对微尘的判断与修行有没有关系呢？”实际上，如果暂时能真正通达因明的观察方法，究竟上万法一定会抉择为空性；这一点不仅是佛教的理论，即使世间的量子力学，最后在抉择物质时，也无法成立物质最细微的微尘。

以上依靠离一多因的观察，有部宗和经部宗所承认的外境并不存在。首先剖析粗大的法，最后无分微尘也抉择为空性；若外境不存在，那它的行相怎么存在呢？如果行相不存在，那就没有一法是实有的。比如说石女没有儿子，那么石女儿子的长相等也绝不存在。因此学习大乘者，抉择万法究竟的实相是空性。但也不能好高骛远，讲因明时也认为万法皆空，皆是法界本性，无能取所取，不能这样！因为因明必须依靠现量、比量来衡量名言万法，这是因

明最主要的内容。

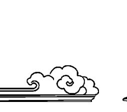
子二、破世间共称：

依于世俗世共称，则与量立成相违。

因明前派的有些论师认为，建立名言一定要按照中观应成派月称论师的观点，即不经详细理论观察，按照世间人的承许而安立世俗名言。对于柱子等是无常的观点，世人并不关心，他们认为柱子就是存在的，瓶子也是存在的，太阳东山升起等，他们认为就是这样，并没有以正理详详细细地进行观察。

萨迦班智达认为这种观点不合理。为什么呢？如果按照世间共称的观点来进行安立，则与因明的观点相违。为什么呢？因明的观点就是在名言当中以最细微、最究竟的智慧进行观察而得出的结论，而世人从来没有这样观察过，所以这种说法是不合理的。

在因明的其他论典中也讲到：世人被无明烦恼所蒙蔽故，非常愚痴，他们对世间的基本正理都不清楚。其中有些人承认前世今生，有些人根本不承认；有些对现量、比量稍有了解，有些根本不了解。如果以世人的观点来安立，那整个世间的一切正量全部都迷乱了；这样一来，现量、比量、能破、能立等一切世间正量都被推翻了。如此，世间上人们共称摧毁外道



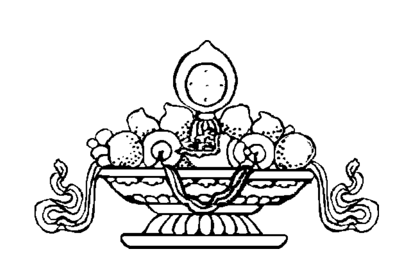

的法称论师，也无法成为唯一的语自在、理自在了。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释·总说》中讲：应成派以世间观点建立名言，与详细观察并不相违。有些论典里说中观应成派并不观察，仅随世间名言安立，实际上是指中观应成派在抉择正见时，主要以入定为主，抉择离戏的胜义境界，此时名言对他来讲并不重要，随世人如何承认，应成派也这样承认就可以了；但中观应成派并不是始终不观察名言，学习《入中论》等代表性论典时，可知从色法到一切智智之间，万法的分类、法相、定义等皆说得非常清楚，如果不经观察，根本不可能如是安立。所以说世间所有的中观，都是不经观察，仅随世间建立名言，并非如此。

因此，在这里应该一分为二地分析。一切名言不经观察，按照中观宗所说的那样去做，这样也不合理。因为中观应成派主要抉择入定境界，而名言并不是其主要抉择的对境。因明则暂时没有抉择胜义谛的空性正见，也即在因明当中，一切万法的本性是否远离边戏，遮破有边无边，观察心的本体是光明还是空性等，这些方面并没有抉择。因明主要抉择什么呢？就是在世间当中，本师释迦牟尼佛是唯一的量

士夫，此以现量成立，还是以比量成立；以及眼睛怎样看见对境，境与心之间的关系是什么；什么是相违，什么是相属，对这些问题详详细细地观察。所以，学习因明后会完全精通整个世间的真理；否则，要通达佛教解释名言方面的观点有较大的困难。

有些人认为，学习《俱舍论》时也是这样抉择的。其实《俱舍论》主要以佛经、论典的道理直接抉择世间名言，并没有以智慧进行推理、论证；而因明是以陈那和法称论师的理证进行推理，同时我们凭自己的智慧进行观察，如是就会发现，佛教中不存在任何弊病，从而对本师及其教法生起无伪的信心，这就是因明抉择的必要。所以，《因明》、《俱舍论》、《中观》有相同之处，也有不同之处。对于这些相同和不相同的地方，我想在座诸位应该能分析清楚。当然，也只有这样，才能了达因明的究竟意趣。



第八节课

现在继续宣讲唯识宗的观点。为什么讲唯识宗的观点呢？原因大家应该了知，所有的佛法可以包括在小乘和大乘当中，唯识、中观、密宗属于大乘佛法，而我们以大乘佛法中唯识的观点来解释因明。

我们学习因明，一定要知道学习的目的，不是为了与他人辩论获得胜利，而是通过这种途径对大慈大悲的佛陀，及其殊胜无垢的正教，生起不可动摇的定解与信心。有些人认为：学习因明没有任何意义，只是增加分别念而已；或者目的只是为了破外道；或者只有喜欢辩论的人才学因明，对其他人来讲没有太大的必要等等。这些想法和说法是不正确的，因为大慈大悲的佛陀为我们宣说的一切教法，皆能对治我们相续中的贪、嗔、痴、慢、疑等五毒烦恼，对众生有暂时与究竟的利益。有些孤陋寡闻的人，自己没有智慧，却随便反对别人研究、修学佛法，从根本上看，这是非常大的错误。

我们学习因明以后，应以这个学问与世间人沟通。因为因明不是仅限于寺院之中，或者只是在出家人中的一种辩论，或者以佛经的专用术语来吵架，并非如此；应该是通过这种途

径，在自相续中生起对佛陀及其无垢正教的定解，之后面对任何一个世间人，都可以和他进行自信而坦诚的交流。

现在世间当中，很多佛教徒缺乏与社会的沟通，对社会的关爱也不够。比如一个修行人，出家以后一直在寺院里面念经、禅修，对社会上的人，不管是有文化，还是没有文化，都不愿意接触；即使接触，也只是一些文化层次较低的人。我觉得佛教徒的责任，并不仅仅是使他们种下一个善根，结上一个善缘而已。

如果没有真正的智慧，那与世间上文化素质较高的人进行沟通，则有一定的困难；若自相续当中，真正具足智慧和悲心的功德，那我们与世间任何有知识的人都可以自由地交流。当然，交流的目的不是从自我的角度，鼓吹赞叹佛教的功德，宣扬自己所学的知识；其最主要的目的是从正理的角度出发，与具有邪知邪见的世间人沟通，令其相续中产生正知正见，因为世间人对生死轮回等正理非常茫然，非常无知。正因为如此，我觉得出家人不能逃避世间，到一个山沟或寂静的寺院，以衣食温饱的方式度过晚年，有些人确实有这种逃避的思想，但这并不是大乘行者的作风。佛教的四众弟子，尤其是出家众，自己学到的佛法，特别是因明



中尖锐的理证方法，应该运用起来，与那些傲慢的知识分子正面交流。在这个过程当中，我想对他们应该会有很多启发；如果我们感觉自己学得很不错，有傲慢心，通过相互探讨，也能摧毁自相续中的这种习气。

大家也不要认为，自己没有学习因明的能力，即使文化不太高，实在听不懂，但只要听闻，相续中就会种下未来解脱的善根。最关键的是无论出家人、在家人，都应该有一个目标——通过自己学习的理证来帮助他人，利益社会。比如有些从佛学院出去的道友，在坐车、吃饭、朝山、住宿等场合，经常会接触到一些知识分子、社会人士，他们可能会以歧视的眼光来看待你，往往会问："你为什么出家？这种生活难道不寂寞吗？你难道不伤心吗？"我们应该心平气和地从生活、工作等各方面，与他进行交流；在此过程中，对方会发现，真正寂寞、真正痛苦的就是他自己！有时候，表面上看某人衣服穿得很笔挺，文化知识、素质修养等各方面都不错，但他的内心不可能像佛教徒这般快乐。因为学佛者毕竟对世间不太执著，看得比较淡；而世间人，虽然表面上看来很不错，但实际上有许许多多说不清的痛苦与烦恼，还有一些难以解决的疑问等。见闻世间众生的

苦难，作为佛教徒，应该竭尽全力去解除他们的痛苦！

当然，自相续当中如果没有因明这方面的学问，那在与别人交流时就会缺乏勇气；但自己平时如果对因明和中观具有一定把握，那即使对方是个大学生乃至博士生也不会畏惧，用这些推理方法与其交谈，完全可以让他体会到佛法中蕴涵的高深智慧。

现在，印度在这方面做得比较好，它每年都开一次宗教家与科学家对话的座谈会。当时代表佛教参加会议的出家人，都是智慧极为高超的格西，是非常了不起的高僧大德。刚开始，西方那些科学家、学者们特别傲慢，他们对佛教的态度非常蔑视，丝毫也不恭敬；经过正面交流以后，他们才心服口服，因为这些高僧大德们的殊胜智慧令他们不得不佩服，并且对具有甚深内涵的佛教也由衷得生起恭敬之心。

现在世间上的人们，有些对佛教有一定的研究，有些对佛教一点也不了解，但是他们中的很多人对佛教抱有偏见。我们作为佛教徒，对于他们的偏见，没有必要生嗔恨心、发脾气；没有必要因为他不承认，便伤害对方，因为这样的行为不应是智者所为。我们一定要清楚，佛教与其他的宗教不同之处在于，它是理性的




信仰。

在座的佛教徒，有些可能以前学过其他宗教，对其应有一定的了解。到了一定程度，有些宗教只有宣称“上帝是这样说的，祖先是这样说的”；除此之外，真正运用理证来推断，就无话可说了。而佛教并不是这样，释迦牟尼佛要求后学弟子要进行探索，不要仅以恭敬心，不加观察就承认、受持，这是佛教与其他宗教不共的特点。因此，作为佛教徒，首先一定要详详细细地观察，自己懂得佛教的甚深奥义后，对那些根本不懂佛教真理，反而自以为是的世间人，无论什么身份，都要以悲悯心和他交流，改变其见解，使之转入正道。

有些出家女众特别自卑，觉得自己是女性，接触大众的机会也很少，弘法利生的能力也不够，只有好好发愿，来世转成真正的高僧大德利益有情。实际上也没有必要这样，因为大慈大悲的佛陀，对男女众平等开许受持别解脱戒、菩萨戒和密乘戒，八万四千法门皆可修持，都可获得同样的成就；不但在佛法中是这样，而且世间的知识和学问也能学得很优秀。我有这种感觉，在平时背诵、讲考的时候，应该说女众的口才更好一点，智慧更尖锐一些。所以，弘法利生也不一定非得要男众高僧大德。在历

史上，有众多的男女众高僧大德都弘扬过佛法，而且他们对众生、对佛法都做出过很大的贡献，这是有目共睹的事实。

大家不要认为，因明只不过是宗派的一种说法；其实，这种宗派的说法里面，蕴涵了众多的推理窍诀。对这些说法，我们必须要了解；如果没有了解，就无法通达这些按照宗派术语进行表述的推理窍诀，因为这种推理绝不可能用现代社会的语言，或现代科学的名词来表述。为什么呢？因为我们所学的内容，全部是古代高僧大德所造的论典，由于社会状况不同，在当时的社会没有现在这些名词，所以这些内容以现在的词句无法表达。

佛教与现代社会应该互相交流，就像现在东西方文化的交流一样。东方国家的佛教，对内心方面的认知极为超越；西方国家的现代科学，对器世界的研究相对来说比较先进。大约从上个世纪九十年代始，世界上出现一种不同文化之间互相沟通的趋势，东西双方开始通过不同途径进行交流；当代社会，这种交流愈加频繁，双方从中获得的收益都是非常巨大的。比如现代的科学家，他们利用科学仪器对自然界进行研究，并通过电视、电影等媒体向大众传播其成果；佛教的很多高僧大德也利用这种

成果，进行更加广泛的弘法利生事业。然而相对器世界的研究而言，西方科学家对有境方面的认知是非常欠缺的，如对人类内心的烦恼、今世来世等方面的知识是极度缺乏的；但当其中的有些人领略到佛法的真实内涵之后，便发出了由衷的赞叹，并且非常欢喜地接受了佛法。当然，还有很多人对此尚未了解，对于这些人，我们应以因明和中观为主的内容与之进行沟通。这样，不但能弥补他们这方面的欠缺，而且也能令自己受益，相互之间都会有所启发，都能得到一些新的知识。

学习因明以后，无论我们遇到什么样的知识分子，也不会再害怕。否则，作为一个出家人，旁边有一个大学生问："你为什么出家？佛教里面对器世界、有情世界，或者宏观、微观世界如何看待？"这时候只有低着头，不敢说话；等到下车，就急忙跑到自己的寺院里面躲起来，这样是不行的！作为一个出家人，不但对世间学科的基本知识要了解，而且世间人看不懂、看不破的地方，也应该通达。如果能善巧解答他们的疑问，这些人也会逐渐对佛法产生兴趣，哪怕在一个人的相续当中种下善根，这个功德也是不可思议的。所以，作为大乘修行人，我们始终都要怀着一颗利他之心。

在座的诸位千万不要想:“因明可能没有什么用吧！就算我听懂了境和有境，这对我和其他人的解脱又能起到什么作用呢？”我们学习的任何一个知识，不一定当下都能用得上；但从长远来看，对自己的心理、行为都会有很大的帮助。比如说在大学时所学的专业，毕业以后并不一定都能用上；但是经过长期的学习，人的智慧、水平、为人处世等方面都有较大的提高，其整体的素质与没有读过书的人相比，确实是有天壤之别。同样的道理，我们不管是学因明，还是学中观、唯识，对自己的言行举止、修行境界等都有一定的帮助，因此作为佛教徒，非常有必要研究佛教知识。

在国内，我去过北京、上海、福建等地的一些著名学府，比如说厦门大学等，这些大学里都设有宗教系、哲学系。由这些宗教系里面毕业的学生，大多对宗教具有尊重之心，而且在自己的研究领域也有一些成果，这一点非常值得高兴；但是也有些遗憾，很多宗教系里面所开的课程并不是佛教的精髓。比如因明这门学问，如果宗教系的学生能够学习，那么他对佛教的人生观、宇宙观，一定会有重新的认识。因为，因明并不像现在有些人，仅凭自己分别念所写出的文章一样。大家也可以看到，很多

宗教系毕业的学生获得了硕士、博士等学位，拿到了较高的文凭，但我觉得文凭不重要，水平很重要。因为真正要检测的，是他们对佛教的不共智慧、殊胜道理的认识程度有多少；如果不这样考核，那无论授予什么样的学位，也无太大的意义。

前面，抉择唯实宗观点中的第一个科判破他宗已宣说完毕，下面讲安立自宗。

癸二、立自宗：

明知俱缘因证成，俱缘不允是他体，
若为他体因不容，如现二月蓝识同。
他遮余边能否定。

此颂是讲抉择唯识宗观点的两大理证，即在《中观庄严论释》等论典当中提到的两种推理——明知因和俱缘定因。以这两种推理可以证明，一切外境法皆是心的显现；除了心的显现之外，实有的外境根本不存在。

刚开始学的时候，唯识宗的观点显得比较难懂。为什么呢？从无始以来凡夫都在执著外境，并认为：外境在那边，有境在这边，它们之间有一定的空间，自心不是外境，外境不是自心等。所以大乘显宗、密宗皆说，众生最大的迷惑就在这里，即根本不存在的事物，反而执著为存在。对唯识宗的道理有所认识后就会

知道：外境虽然显现，但实际上除了自己的心识以外，其本体少许也不存在。懂得这个道理，才说明你对唯识宗的观点有所认识。

为了证成万法唯心的观点，前辈的高僧大德运用了很有说服力的两大推理——明知因和俱缘定因。

第一个推理叫明知因。怎样运用明知因证成万法唯心呢？可以利用推理公式来说明：所知外境（有法），与取它的心识必为一体（立宗），因外境只是明知的显现，具有识的法相之故（因）。利用明知因的推理时，应当如此。如果以平常的语言来说，即是：现在所见的红色柱子（有法），与能见它的眼识是一体（立宗），所显现的对境，具有心的特征之故（因），如火与火的热性是一体一般（比喻）。

刚开始的时候，很多人可能会这样想：外境是无情法，我的心是明知的有情法，有情法和无情法成为一体，这是根本不可能的。但实际上这是有可能的，因为外境具有心的法相，故而不得不承认它是心。有些人可能这样认为：柱子等根本不具有心的法相，因为它是无情法，是不具备明知特性的事物，而我的心识是具有明知特性的，无情法怎么会具有心的法相呢？此处所要分析的关键问题，就在这里。对每一



个人而言，你若承许面前显现的事物存在，那用什么来成立呢？最后不得不承认是在自己的眼识或耳识前显现的，即只有通过在识面前显现，才能证明对境的存在；反之，如果在识前没有显现，则根本不能成立对境的真实存在。对我而言，如果柱子显现在自己的眼前，那它决定就是自己识的本体，是自己明知心的显现，除了明知心以外的柱子，按照唯识宗的观点是根本不承认的。如是有些人可能会这样想：啊！如果我看见的东西存在，看不见的东西不存在，那我现在看不见人的内脏，只看见皮肤，就应该承认无内脏的人存在了吗？以唯识宗的观点来说，可以这样承认。为什么呢？因为在我面前显现的事物是自己识的显现，所以存在；而在我面前不显现的事物是识未显现，所以不存在。

如果是这样，那有些人就会问："这与顺世外道有什么差别呢？顺世外道也只承认亲眼所见的现量，除此以外，其他的也不承认。"这当然有差别，因为顺世外道只承许现量的东西存在，除此之外都是不存在的；而唯识宗的观点是，在心识前显现的东西当下存在，而在心识前将来显现的东西，则是其相续中现在以隐藏方式存在的习气，将来成熟时显现出来的结果，

正因为相续中有无量无边的习气，所以将来任何一个东西都可以显发。比如说一个人在我面前，我只见外表不见他体内的一切，此时只不过是内脏的习气未成熟而已；如果以后这个人的肚子打开，我看见他的内脏，这时内脏的习气就已经成熟了。

以前在学习诸多大乘论典时，也给大家说过，如果要想把握住唯识宗观点的精要，那你就只承认前面所看见的东西存在，除此之外都不用承认就可以了。不承认会不会有很大过失呢？当然，刚开始的时候心里有些疑惑："如果是这样，我现在只看见经堂里的东西，那我家里的一切是不是不存在了？"对现在的你来讲，应该可以承认它们不存在。"那不存在，不是有很大过失吗？刚才我来的时候也有，等一会儿我回去的时候也有，那么现在跑到哪里去了呢？"这并没有什么过失，就像梦中的人一样，梦中在家的时候对境的家存在，梦中离开家故对境的家不存在，等一会儿在梦中又返回家时，习气成熟了一定能现见。

虽然我们学习《入中论》的时候也讲到，按中观应成派的观点，对梦中的对境也要遮破；但是，暂时在名言当中抉择的时候，一定要承认以梦来比喻。比如我做梦的时候看见对方，

当时除了在我的心识前所显现的画面以外，根本不存在实有的外境；同样的道理，在座的诸位只是我心识前显现的画面，因为具有识的法相之故。这样一来，我们详细地观察梦中的柱子，它到底有没有无情法的事相呢？虽然在做梦的人前有这种现象，就像《入中论》里面所讲的三轮[21]都存在，但是真正观察起来就会了知，在做梦的人前绝不可能存在真实无情法的外境！同理，现在三界的有情都正在做梦[22]，在我们面前外境虽然存在，但这种存在是识的本体，它是识的现分。大家有没有"的确是这样"的感觉？除了梦中的"柱子"以外，绝对没有一个实有的外境！为什么呢？因为它具有识的法相之故。如果一法具有某某事物的法相，可不可以将其安立为这种事物呢？当然可以，而且必须这样安立。比如说对具有项峰和垂胡的动物，我们就可安立为黄牛，因为安立黄牛唯一的标准就是它的法相，即任何动物具有这两个特点都可以安立为黄牛；同理，任何法如果具有识的法相，那我们就可以安立为识。

希望大家学因明的时候，下课后应该互相

[21] 三轮：指能作的作者、做法的方式和所作的对境。
[22] 众生流浪生死，以六根贪六境，实际根境本无，但由迷乱习气所显，故如梦境。



探讨。不要只是说一些没有必要的事情，我觉得这样的交谈等于浪费时间；如果要讲，你应该用明知因来抉择万法唯心。虽然刚开始的确是有些不舒服，可能有这种想法：怎么会这样呢？看见的东西存在，看不见的东西不存在，那这样用因明怎么推理呢？这怎么合理呢？但是从因明的推理来讲，你找不出这种想法的真正理由。有些人可能说："那不一定，如果是这样，山上有火，有烟之故，以这种推理怎么能推断呢？"这种情况用梦喻完全可以解释。比如说一个人做梦看见山上冒烟，这时他心里想：有烟的缘故，肯定有火。因为他相续中有火与烟是因果关系的习气，此时他在梦里随着烟能不能找到火呢？肯定能找到的。

对于时间长短等一切万法的显现，世人都认为是真实的外境，但实际上根本不是，而是自己的心。这种窍诀性的抉择方式，也接近于无上大圆满里的万法抉择为心，心抉择为离戏的窍诀修法。所以，我们一旦进入佛门，尤其是进入大乘以后，不管学什么，都应该对自己的修行有所帮助；如果对自己的修行没有一点帮助，那闻思因明就成了一种学术研究，没有太大意义。

作为一名皈依佛门的三宝弟子，我始终有

这样的感觉：世间的一些高等学校或研究机构，只是把因明作为一种哲学体系进行研究，或将俱舍作为一种宇宙学来研究。在研究过程中，始终对三宝没有生起信心，只是凭自己的分别念进行分析。如此一来，所研究对象的真正价值并没有认识到，真正的利益也不可能得到，结果不是很理想。我们在座的诸位，要想从佛法中获得真实的利益，应该首先对上师三宝，尤其是对具足无量功德的无等大师释迦牟尼佛，要生起无比的信心！咱们这里的有些法师也说："我们要修法称论师的上师瑜伽，念诵萨迦班智达的祈祷文。"我觉得这很有必要，平时应该在具足信心、智慧、悲心的情况下祈祷，这对我们的修学必定会有所帮助。

从唯识宗的角度看，外境与自己的识无二无别。为什么呢？因为外境具有识的法相之故。粗看这只是一个平淡的推理方式，实际上对断除自相续的烦恼，具有一定的力量和作用。因为通过这种推理了知外境并非真实存在后，对如梦般的外境特别执著的心也会平息下来，不会为外境而奔波劳碌无有自在，这一点每个人都应该有殊胜的体会。

在学习因明的过程中，千万不要认为：这只是一种逻辑推理，增加分别念而已，我还是

修无上大圆满。我昨天看了许多闭关道友的信，发现应该修学的《入行论》没有看，却只看因明；如果看因明，通过真正的窍诀来对治自己的烦恼倒也未尝不可。但按理来讲，闭关应该学《入行论》，因为此论对修行人是非常难得的殊胜正法；当然，因明也应该学，但学的时候，在闭关房里，怎么样辩论、探讨呢？现在世间有很多颠倒的现象，比如有些闭关的道友特别爱学因明，一定要想辩论；有些参加闻思班的道友，想闭关不想学因明，仅仅闭着眼睛观想因明的道理，这样的话，看看因明的道理能否说得清楚！

学因明的人，应该主动与人接触，在路上看见人，就跟他说："来！过来！你是学什么的？我问个问题。"应该给他找些"麻烦"。学因明的人一般辩才比较好，所以很多人比较怕。法王如意宝也讲过这样一个有趣的故事。以前，有两位僧人到西藏求学。途中，有一晚找不到落脚处，此时恰好碰到一个藏地的老太太，僧人就请求她留宿。这位老太太问："你们到哪儿去呀？"他们说："我们到某某寺院去学因明。""学因明的人是很讨厌的，我不想让你们住。"听老太太这样说，他们马上恳求道："我们实在是找不到安身之处，请您让我们借宿，说话方



面我们肯定会注意的！"老太太看两位僧人态度这么诚恳，就说："好，就这样吧！既然你们这么讲，那我就答应了。"于是，他们就住下了。吃过晚饭后（藏地吃晚饭的时间都比较晚，一般天黑后才吃晚饭），老太太在自己的身上找到一个小虱子，就叫她的女儿说："女儿，你赶快把它放到一个不会死的地方。"一个僧人听到后，马上接了一句："老太太，如果有一个不死的地方，你可不可以把我也一起放在那儿？"老太太生气地说："我刚才不是给你们说了吗！你们学因明的人，嘴巴都是这么尖刻，讨厌得很！"（众笑）

这是开玩笑。真正来讲，学过因明的人，无论对别人说什么话都会有一种勇气；而没有学过的人，怕在别人面前讲不过去而往往有一种畏惧的心理。因此，我们在探讨时，尤其应该以正理为主的方式来进行讨论，这是很重要的！

以上，我们讲了唯识宗的一个重要推理——明知因，下面讲第二个推理——俱缘定因。

俱缘定因也是专门抉择唯识宗观点的一个重要推理。其推理公式为：所见到的外境（有法），与取它的识是一体，或者不是他体（立宗），必定同时缘之故（因），如同二月（比喻）。按照假相唯识宗的观点，境与识不是他体；而真相唯



识宗的观点，则承许它们是一体。

从表面上看，可能有些人会这样讲："到底说的是什么啊？能见和所见一体，因为同时缘之故，如同二月。此推理好像不是特别好，这样的推理，我也说得出来。"但并非如此简单，实际上其理非常深奥，因为这种推理可以抉择出所见一切万法，除心之外根本不存在。当然，刚开始的时候，这个推理可能有点难以接受。下面对此再作分析，这个推理的意思是：我看见的柱子是所取，能见的眼识是能取，实际上柱子与眼识是一体，并不存在他体的关系，同时见的缘故。

下面推断同品周遍和异品周遍，以此方式远离诸过失证成外境唯心。

同品周遍：所照见的东西，与能照见的识二者是一体，同时缘之故，如同二月。比如说挤眼睛时看见二月，这个二月与其能见的识是不可分割的，以境和有境之间的关系必定是同时缘之故。对此，果仁巴大师也说过："显现的二月不可能有两种，实际上二者是一体，它只是一种迷乱的现象。"同样的道理，我看见的柱子与我的识，虽然显现上有境在这边，境在那边，似乎是两个，但实际上是一体的。一体的原因是什么呢？就是同时缘。具体来说，当我

的眼识存在的时候，境也同时出现；眼识若没有生起，境也不会出现。对我来讲，能否找得到除了眼识以外的境呢？不可能的！否则，同品就不周遍了。

下面再从非同时的情况进行观察。比如说依靠前时的柱子，后时才产生眼识，那这是与识非同时的外境；对心而言，这可以承许为他体的存在。但是这样的识是没有的，因为何时有识出现，对境必然在同一时间出现。我们也可以用梦喻证成这种道理，做梦之时，对境与识实际上是同时的。如果没有对境，识也不会存在；识不存在，所执的对境也不存在。此二者是一体的关系，就像二月，一个存在，另一个也存在；一个不存在，另一个也不存在。

"他遮余边能否定。"不同他体，我们以遮破其他边的方式也可以推翻，这里的"其他边"指异品周遍。

异品周遍指，凡是非一体的异品法必定可以通过非同时的其他方式存在。意思是说：不同时的事物，不同时缘，所以不是一体；如果出现他体的事物，又能同时缘的情况，则为有害因，为什么呢？既是同时缘，又是非一体（他体）的东西，根本不存在。

总之，通过明知因和俱缘定因的两种推理、



抉择出一切万法决定是唯心所现，从而成立唯识宗的观点。

这两种推理说起来似乎很简单，但心里面能不能真正生信是很重要的。所以，诸位在学习因明时，千万不要认为这仅仅是一种说法而已。学习《中观庄严论》时，我也曾提出同样的希望，大家应该在这些非常关键的问题上，反反复复地去思维。有些道友，对平时的一些生活琐事非常关心，其实根本没有必要在这上面花很多的时间和精力；如果真正要做有意义的事情，就应该把自己的一切放在思考正理上，如思维：一切万法是不是心？以俱缘和明知这两种推理能不能成立万法唯心？若对此还有疑惑，应反复思维，直至产生定解。其实，同时缘或者明知的缘故，诸法的本体就是识；除此之外，若认为柱子等在外境肯定存在，实际上如何去成立，也是根本不可能的。

刚开始学习因明，尤其是对唯识宗的观点还不太熟悉时，会这样想："说是这样说，但实际上好像力度还不够。除了自己心识以外，柱子、瓶子、家里刚买的菜等还是存在的。"实际上当你到菜市场时，菜肯定是你自心的显现，因为它具有识的法相之故（此处并不是指白菜有眼识、耳识、鼻识等）。这种外境所具有的明知部分

就是识的法相，如果明知的这一点不叫识，那么除此之外，根本找不到识安立的理由。

为什么菜等是心识呢？因为眼识缘它的缘故。缘的当下会出现，没有缘的时候，它的存在对我来说无法成立，我见到它的时候，阿赖耶上的习气成熟了。按照唯识宗的观点，任何事物都是自己的习气变现的，仅仅是有些习气稳固，有些习气不稳固而已，这个道理后面会阐述。

因此，我们对大乘的这些殊胜教言，应该详细地思维。如果有机会学习全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》时，会看到里面引用了许多教证、理证来宣说这方面的道理，到那时会对唯识宗的观点有更深一步的认识。通达唯识以后，也会对修大圆满法有一定的帮助；尤其是在调服自相续的烦恼方面，有非常大的利益。

以上所说的两大推理，以前讲中观的时候，也介绍过；今天我在这里就简略的叙述一下，希望大家对此要反复观察。意思就是说，如果境和心没有任何联系，不可能必定同时缘，就像蓝色和黄色两个不同事物一样。比如说，将蓝色与黄色的物体放在一起，"哦，这是蓝色，这是黄色。"两个物体同时存在的机会是有的；

但是只要有蓝色存在，黄色必定存在，这样的道理是不可能存在的。但外境并不是这样，只要我的识存在的时候，外境必然显现；如果所取出现了，识却没有出现的情况也是没有的，这就是为什么叫俱缘定因的原因（定是决定的意思，不决定则不能用俱缘定因来安立）。又如做梦的时候，有了我当时的迷乱意识，才能有梦境的显现；如果做梦的识不存在，那么梦境永远也不会出现。

俱缘定因是从同时的角度来讲的，明知因是从外境具有识的法相的角度来讲的。

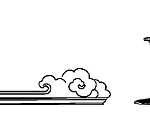
俱缘定因是指同时出现的缘故，并不是外境今天已经有了，我的识明天才出现；或者我的识提前出现，外境后来出现，没有这样的情况。对六道轮回中的任何一个众生来讲，他所缘取的对境与自己的心识非同时出现，实际上是不可能的！

当然，正如刚才所讲的一样，并不因为这是自宗所说的或自己上师所说的，就一定要承认，不能这样理解，应该用你的智慧来抉择。因为因明与中观、现观等不同，后者在观察胜义谛的道理时讲到空性，而空性以分别念怎么样观察也没办法契入。比如说用有效距离 20 公里的望远镜，看 100 公里以外的地方，则根本

无法看见；同理，以我们的分别念看佛菩萨的境界，也只能是：“哦，大概是这样吧！”除此之外，别无他法。但因明所抉择的是观现世量的对境，在这里并不抉择佛菩萨的境界。所以，我们现在抉择万法唯心，不是在佛、菩萨的智慧前说万法唯心，而是在凡夫人面前抉择，所看到的外境就是心。

如果你有理由、有能力，你就站出来说：“这不是心，外境确实存在！”但你所说的理由全部不堪一击，我们不用很多的比喻，只用一个梦境的比喻就可以逐一推翻你的立论。真正的智者应该接受真理，否则只是心里面不舒服，也没有办法，只是自找苦吃而已！







第九节课

今天继续学习《量理宝藏论》，本论共十一品，现在讲第一观境品。

前面已经宣讲了，通过明知因和俱缘定因两种推理来证成唯识宗万法唯心的观点。这是最有说服力的两种推理，在此二推理下，没有理由不承认万法唯心的观点。

在《十地经》、《楞严经》等大乘经典中，经常见到“万法唯心”的词句，但万法为什么是心，外境为什么不存在等这些道理，我想在座的诸位道友，可能以前没有用理证的方式抉择过，这次就通过理证的方式来抉择万法的确就是心。当然，刚学习这样的推理时，不管是否佛教徒都会认为：“万法可能不是心吧？在我的心以外，外境应该存在。”如果是没有学过宗派，没有学过这种理证的人，有这样的见解也情有可原；但学过宗派的人一定要有理性，要通过自己的智慧来分析，到底是不是万法唯心。如果认为万法不是心，则应举出真实、确凿的理由证成万法不是心，而安立万法非心的观点；否则，无法推翻此二种理证，有智者就应该承认万法唯心的观点。

如前所说，大多数众生认为外境实有存在。

而如果懂得了万法唯心，外境唯是迷乱习气所现，那么对外境的强烈执著之心就会平息，即使自己遇到一些违缘，内心也不会那么痛苦；如是，对学佛者而言，既然可以放下执著，那么应从内心深处生起极大的安乐。所以，大家一定要通过理证抉择出唯识宗的观点，如此才能生起诚信，这一点很重要。

今天，我接到一位美国佛教徒打来的电话，谈到了东西方人的信仰方式有些不同的话题。比如说西方人要学某一宗教，他首先要通过自己的智慧进行观察，觉得合理才去信仰，否则不会产生信心。在西方，很多宗教人士认为，佛教非常有道理。为什么呢？因为佛教接受任何观察，对于什么样的人、以什么样的方式来观察，佛教不仅不排斥，而且持欢迎态度，即佛教对于用智慧来观察、来辩论的人，都是接受和欢迎的；但是有些宗教并不是这样，观察到一定程度时，只有说这是我们神圣的教义，不允许再去思维，否则就会遭受惩罚等等，这种方式无法证成其合理性。因此，我们学习因明，必须要以此了解佛法的真实内涵，了解一切万法唯心的正理。这才是学习因明的关键所在。

有些人认为，我学习因明是为了锻炼口才，

跟别人辩论获胜；又有些人认为，我学一点因明，懂一点因明，也可以平时在亲朋好友面前说话时占上风、唱主角，这样很舒服。不应该这样想！这只是很小的一点利益。我们学习因明的真正目标，首先是为了解除世人的疑惑，因为很多众生对世出世间的正理一窍不通，相续中一直疑惑重重，应该为了解除这些众生的疑惑而学习因明；然后，对我们的自相续而言，作为凡夫人会经常产生各种各样的非理怀疑，为了遣除这些非理怀疑而学习因明；最后，释迦牟尼佛所宣讲的八万四千法门，这些道理到底能否经得起智慧的观察，为此也需要学习因明。

世间很多人比较傲慢，他们有这种想法：佛教徒做什么事都只凭信仰而趋入，并不以智慧来抉择。我听说有一位道友去拉萨时，遇到一位知识分子对他说："你们佛教里面很多问题，好像仅凭信仰来解决，我觉得有信仰固然很好，但最关键的是要有智慧，如果没有智慧，对世间唯物论等与佛法冲突的观点，就无法正面解答。"这位道友用因明和中观的理论，从不同的角度进行辩驳，最后对方也不得不承认佛教的伟大。所以，并不是佛法不能回答这些问题，只是部分佛教徒，确实因自己的智慧不

够，没有通达佛教的教义而无法回答罢了。其实，佛法中不管是因明，还是中观，都可以遣除众生相续中的迷乱与疑惑；可是学佛的群体中，部分人对于佛教的正理根本没有熏习过，当然自己就不懂，别人提出问题时，也只好在表面上敷衍了事地回答。所以作为佛教徒，有必要对佛法再三地闻思。

当然，只学习一两天因明，"哦！这个道理我已经完全明白了！"不会这样快，只有通过逐渐学习，才会通达比较深奥、难懂的道理。这时候，相续中就会产生这样的感受：佛陀确实很伟大，以自己的智慧如何探索，也找不到佛法大海的边际。以前自以为是的傲慢，这时候自然而然会被摧毁。很多知识分子刚进入佛教的时候很傲慢，过一段时间学习中观、因明，自己搞得糊里糊涂的时候开始觉得：哎，佛陀确实很伟大，佛教真是了不起！刚开始的时候，他觉得佛教很容易通达，只不过是外面烧香拜佛等做一些形式而已；但实际上并非如此简单，真正要进入佛法甚深智慧的海洋时，没有善知识的引导和基本的俱生智慧，到了一定的时候，就会不知所措而迷失方向。

因此，我觉得学习因明是非常有必要的。而且，大家一定要明白学因明的两个目标：一、

为了遣除自他相续的怀疑；二、真正通达释迦牟尼佛的究竟意趣。

三（遣诤）分二：一、遣除与微尘相同之诤；二、观察有无相而遣除非理。

丑一、遣除与微尘相同之诤：

谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，
由是三刹那性故，远离一体及多体。

前面已经建立了唯识宗的观点，此时中观宗对唯识进行驳斥：你们唯识宗承认粗大的心相续存在，远离能取所取的明清心识即细微的无分刹那心识也存在，但这种立宗不合理。为什么呢？通过两种观察可以推翻你们唯识宗的观点。

第一种观察：唯识宗承认有情前世从旁生转为今世的人身，来世又转生天界等，其心相续是存在的，或者明清的心识以远离二取的方式而延续不断。唯识宗这种说法并不合理，因为《智慧品》、《四百论》等很多论典中，都以下面的方式对此进行了破斥。

外道认为有一种叫有支的法存在，比如说人是有支，人遍于所有的男人、女人，其中每个差别法都叫做分支，每一个分支上面都有实有的有支存在。这种说法，我们通过有支和分支一体、他体的方式进行观察，完全能驳斥。



有支与分支是一体：树木是有支，柏树、松树等是分支，如果遍于所有分支的有支实有存在，那么砍断了一棵树木，总的有支也应被砍断了；或者东方的树木毁灭时，总的有支也会毁灭，这些过失会出现。再从时间、形相、方向等不同角度进行观察，就会发现外道所承许的有支根本不存在，只不过是分别念的一种总相而已。其实，这种观点在《释量论》或其他相关论典中都阐述过。

有支与分支是他体：则此二者无有任何关系，如是外道所许自宗失坏。

中观派认为，以上述推理对心相续（有支）与无分刹那（分支）的观点进行观察，完全可以否定唯识宗所承认的心相续（有支）的存在。

第二种观察，中观宗认为唯识宗所承许的无分刹那，以对外境无分微尘的观察方法，可以进行驳斥。因为微尘组成粗大法时，以有没有粘连来观察，即可打破无分微尘的存在；同理，唯识宗所承认观察微尘的方式，用来观察心识无分刹那，即观察未来、过去、现在三时，也可以推翻所谓的心识无分刹那。为什么呢？所谓的无分刹那是指现在的心识无分刹那，而它一定有靠近未来、过去心识刹那的部分；这样一来，它就变成了三个刹那（三部分），即靠




近过去、未来的两个部分和现在的部分；如果这样，它就不是无分刹那，而是三分刹那；既然是三分刹那，它就不是“一”了，而是“三”；这样一来，三分之故，一分不能成立，从而推出远离一体和多体。中观宗通过此离一多因的推理，完全能推翻唯识宗所承认的心识无分刹那，这是中观宗对唯识宗的辩驳。

下面唯识宗对中观宗回辩：中观宗的破斥对唯识宗不会有害。实际上这是有害的，真正用中观宗离一多因来观察微尘、心识时，完全能破斥无分微尘、无分刹那的存在，只不过是萨迦班智达在抉择名言时，暂时站在唯识宗的角度，建立其观点，所以用唯识宗的观点来回辩中观宗。

颂词是这样说的：

由是三刹那性故，一刹那成不容有，
若一刹那不容有，显然已失三本性。

唯识宗回答：刚才你们中观宗说心识无分刹那不合理，因为它有靠近未来、过去的部分故有三个刹那；但如果我们唯识宗的一刹那不成立，那么你们中观宗的三刹那也不会成立，因为“一”不成立，“三”也不可能成立的缘故。

此处，唯识宗完全是从文字上进行辩论的。

因为中观宗认为无分刹那可以分过去、未来、现在三刹那，是三刹那性则一刹那不成立；唯识宗则抓住这一点说，如果一刹那不成立，那你们中观宗所说的三刹那怎么能成立呢？不能成立！也就是说，中观宗说唯识宗的心识一刹那不成立，因它是三刹那故；唯识宗则反过来说，既然是三，一就不成立，一不成立，那你的三从哪里来的？从反方面这样责问。

从词句上看，唯识宗对中观宗的回答非常巧妙，但真实上要破除中观宗有一定困难。我们知道中观宗通过离一多因观察时，就像全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面所讲的绒草接触火一样，离一多因是事势理的推理，可以把一切万法自性抉择为空性，没有一个法它不能摧毁。去年，我们用了一年时间专门学习离一多因，通过观察事物远离一体多体的方式破斥外境、心识等诸法实有的观点。

唯识宗破除了中观宗的问难，有人会想其是否已超越了中观宗呢？这是不可能的事情，没有这个机会！但在名言当中，可以暂时安立。刚才中观宗所说“一”不存在，因为是“三”的本性之故；唯识宗反过来说“三”肯定是不存在的，“一”不存在的缘故，因为我们的“一”被你们已经破了，“一”不存在，哪里有“三”

呢？从字面上看确实如此，但如果仔细分析，并不是这样。比如有人说，一斤不能成立，它是十两之故，即“一”不成立，因为它是“十”个部分之故；反过来驳斥，你的“十”也不成立，因为“一”不存在之故。如果我们仔细去分析，发现我的“一”的对境是斤，并不是以“十”中“一”的两为对境；同样，时间“一”的无分刹那与过去、未来、现在三刹那中的“一”并不是一体。如果中间加以分析，在因明辩论时，也是可以的。

在此，我们应该知道一个问题，观察胜义谛之时，一切万法，无论心还是境都不存在，因为中观应成派、自续派，胜义中诸法都抉择为空性；在用名言量观察世俗谛时有两种途径，即以经部宗和唯识宗的观点安立名言。按照经部宗的观点，在名言现相中外境的隐蔽分是真实存在的，承认无方微尘；在抉择唯识宗观点时，在名言实相中外境不存在，暂时承认心识无分刹那存在。经部宗承认无方微尘之理，前面也给大家介绍过，而我们现在的心识无分刹那怎么成立的呢？应该这样回答，如果于名言中详细观察，最后的无分刹那应该存在，即最短的时间应该成立为无分刹那，它如果再分下去就变成空性，跟外面的微尘抉择为空性没有

什么差别。以前也讲了，所谓的微尘就是最后一个无分的微尘，再分就变成虚空了，我们心识的无分刹那也是同样的道理。

大家应该清楚，心识是与时间联系在一起的；否则，它根本无法单独存在，心识不像微尘，没有颜色、形状，所以它必须通过时间的长短来度量。为什么唯识宗要承认最细微的无分刹那呢？因为在佛经论典，如小乘《俱舍论》、《大乘阿毗达磨》、《瑜伽师地论》等中都讲到，人一眨眼共有65个无分刹那，或有些论典中说一弹指间有64个无分刹那，唯识宗以此为根据安立无分刹那的存在。当然，相对而言，这也是比较粗大的时间概念，如果我们用理证进行观察肯定还可以分。为什么呢？比如说我们一眨眼时，上下眼皮接触之间有一定的距离，此距离决定不止65个微尘并排的长度，肯定有肉眼看不见的千百万个微尘，当你一眨眼的时候，眼皮应该次第经过这些微尘，而不是同时经过；如果是同时经过，那么一个微尘同时经过，两个微尘同时经过……最后所有的微尘都是同时经过，就会出现时间没有长短的过失。佛经论典中为什么把最短的时间安立为一弹指的1/65呢？其实，这是观待当时世俗观念较强的众生而安立的；对他们而言，这是时间最短

的单位。我们下面讲现量的时候，还会讲到这个的。

众生执著外境的时候，一个微尘是根本看不见的，只有很多微尘积聚在一起，才是凡夫人现量的对境；同理，最短的时间单位无分刹那根本无法现量感受到，而当刹那时间以一定数量积累起来的时候，才能产生心识，比如作为凡夫眼识现量的界限，是有一定时间要求的。当然，这种界限也是暂时安立的，因为世俗的事物，真正来讲全部是虚假的，所以凡夫众生现量的界限，最短的时间是从什么时候开始，这里并没有详细说明。在这个时候，一定要懂得实际上所谓的时间，暂时可以分，比较粗大的时间就是有未来、过去、现在的部分；这样分下去，到无分刹那的时候，再分就灭尽不存在了，最后成为空性而消于法界。所以，这种分析时间的方法跟微尘没有什么差别。

当然，唯识宗认为自己的理由很充足，可以通过六尘绕中尘的观察方法来破外境的无方微尘，然而认为心识并不能这样破。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中，首先宣讲了经部宗和有部宗的观点，然后用唯识宗的道理来驳斥他们的无方微尘；唯识宗所承认的无分刹那，则用中观宗的道理来驳斥。实际上



用中观推理来观察，比如说前刹那和后刹那之间接不接触？如果不接触，前刹那的心识已灭尽，与后刹那还没有接触之际，当下的身体因没有心识就变成了尸体，可以用这种方式来进行观察；另外，全知无垢光尊者还用光影、射箭等很多方式来进行观察。这些我们以前也讲过，有些道友应该比较清楚吧！

比如一个人射箭的时候，我们假设箭经过60个粗大微尘的距离，也假设说是经过60个刹那时间，即每一个刹那经过一个粗大微尘。而每个粗大微尘还有更多细微的微尘组成，箭经过一个粗大微尘时，用刚才的推理，箭是次第，还是同时而经过的？如果是次第经过，因为微尘的这边肯定不是微尘的另一边，中间还间隔有很多细微的微尘；这样一来，说明每一个刹那还可以再继续分。当然分别念的分析与物质的分割不能等同。就像以前学的无限循环小数，10除以3，结果是3的循环；同样，在分别念上，微尘是可以无限分下去的。但实际上，真正的一个物质，能不能这样无限地分割下去呢？根本不可能的。所以对于外境，分别念的分析和实际本体的分割应该是分开的。时间一直分到最细微无分刹那，没办法分了，再分就成了空性，应该要承认这种观察方法下，所安立的无

分刹那。

还有，由于对方承认最细微的时间，对此中观宗反问，这样最细微的时间有没有一种长短的量？如果没有长短的量，则无分刹那没有长短，那么无数的无分刹那加在一起，也不能累积成大的时间单位，因为没有量之故；如果说有一种量，时间并不像色法那样有颜色、形状，而是以长短来安立的，时间有量则一定是始与终非为一体，如此一来，说明无分刹那还可以再分，那么这个无分刹那和无数刹那聚集的大劫应该长短一样。为什么呢？因为一个大劫有无量的时间组成，而无分刹那因有分的缘故也有无量的时间组成，所以它们的长短应没有什么差别。此如同全知麦彭仁波切遮破无方微尘时，讲到会有吉祥草和须弥山所含微尘的数量、体积、重量全部等同的过失一样。所以，实有的无分刹那是不能成立的。但在名言中，应该承认有最细微的刹那存在，如果再分就化为乌有。我们知道，唯识宗的这种观点，在中观胜义理论离一多因的观察下不堪一击；但是在名言实相的角度，最适合的安立就是外境不存在、万法唯心。这一点在《中观庄严论释》中，也给大家讲得比较清楚。

在这里，大家一定要记住几个关键的问题：



在何种情况下承认无分刹那和万法唯心，在何种情况下要承认无分微尘。如果一切都不承认，则名言无法建立。比如说最短的一个时间标准没有，包括密续《时轮金刚》中所讲的年、月、日的概念根本无法建立。我们按现在的算法：一年有12个月，一个月有30天，一天有24小时，一个小时有60分钟，一分钟有60秒。按现在的时间概念，秒是最细微的时间单位，如果要再分，以刚才的观察方式照样可以分。比如说有六十张特别薄的纸，用针快速地穿过去，以一秒钟的时间穿透，如是一秒则可以分为60份；而每张纸的两边肯定是不一样的，否则第一张纸与第二张纸没有上下的差别，第二张纸与第三张纸没有上下的差别……这样一来，60张纸在名言中就成为一体，变成了一个微尘的厚度，有这个过失，但谁也不敢承当。在凡夫人的分别心面前，可以这样分下去，在以前学数学时，要计算一秒钟的1/10、1/100、1/1000等等，这样计算是可以的，但是在日常生活中有没有用，有没有必要呢？根本用不上，因为我们并不是生命非常短暂的众生。如现代科学观察发现，寿命特别短的一种众生，只有万分之一秒，我们的生命如果是这样，就需要比一秒更细微的时间单位；但是作为人类，秒作为最小的时间



单位在一般的日常生活中已经够用了。因此，名言中一定要承认最小的时间单位。但是它能否再分呢？可以分，最后灭的时候，它是无分而灭，不是有分而灭，这一点大家应该清楚；如果最后灭的时候有分而灭，那它永远有靠未来过去的两部分，这样也永远也灭不了，就像我们前面所讲的微尘一样，应该这样了解。

下面我们看第二个颂词：

粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，

三时顿时不生故，现在刹那乃无分。

唯识宗这样认为，微尘与心识刹那并不相同。外境当中的微尘可以同时并存，即东南西北上下的微尘可以同时环绕中间的微尘，则其一定有方分，若有方分，则无分微尘根本不成立，由此外境也不成立；但是时间与微尘完全不同，过去、现在、未来三时并不是同时而是次第性的。因此，微尘同时存在的缘故，可以观察在围绕时有没有方分；而时间并不是这样的，三时是次第分开产生的，过去已灭，未来未生，现在唯是当下一念，所以无法进行同理的观察。有些修行窍诀，比如禅宗里讲的当下觉悟等也是如此。从世间的角度来讲，刚产生最细微的时间，认为无法分，因为过去已灭、未来未生，所以这样的时间，按照唯识宗的观



点应该是成立的，这就是它成立的原因。

唯识宗认为，龙猛阿阇黎以观察三时的方式对于时间进行观察，破斥有部宗三时实有的观点，对于他们的观点，这种观察方式是合理的；但对自宗所承认的无分刹那，不能以龙猛菩萨观察三时的方式来推翻。前面已经讲过，这种说法在名言中不观察的情况下可以暂时安立。刹那与微尘比较起来，似乎有些不同，微尘可用六尘环绕的方式加以破析，而时间则有别，过去已灭，未来未生，只有当下的无分刹那实有存在，他们是这样认为的。当然，暂时在比较粗大的概念面前，安立现在有一种实有的刹那起作用，并没有什么不可以的；但真正以中观最究竟的观察方式进行分析时，根本没有任何道理证成现在实有存在，大家应该这样了解。

丑二、观察有无相而遣除非理：

对方给萨迦班知达发了这样的太过：如果真相唯识宗和假相唯识宗，都根本不承认存在外境，那么量与非量之间就无有任何差别了。意思就是说，你们唯识宗的观点，无论假相、真相唯识宗，都是万法唯心，不存在外境，那外境法就没有正不正确的概念了。为什么呢？比如说，不但外境的第二个月亮是假相，而且




第一个月亮也是假相，因为外境都不存在，全是心而已，所以这两个月亮无有差别；黄海螺与白海螺也没有不同之处，因为外境都是假的。如是一也罢，二也罢，正确不正确等概念，对唯识宗来讲，都是一样的，这样名言中的万法永远也找不到任何差别。

我们有时会这样想：如果万法唯心，那实际上第二个月亮和第一个月亮都是一样的，反正外境都是假的，既然都是假的，那假中还有什么真的、假的？没有必要去分析，凡是外境都不存在。对粗大的概念来讲，这样说也有一定的道理，如果所有外境都是假的，花色的绳子与迷乱所现的毒蛇，除了识的显现之外，外境都不存在，那还分什么真和假，全都是假的就可以了。按照你们唯识宗的观点，假人和真人也无法区分，白海螺和黄海螺也无差别，眼病者前显现的毛发和真正的毛发，也无有差别等等，有这些过失。

对方给唯识宗提出这样的问难，萨迦班智达站在唯识宗的观点，对其进行回辩：

现外境乃识本身，此者显现外无有，

实际上，正在显现的外境，根本不存在丝毫实质，全是众生心识的本体。不管是山河大地，还是黄海螺、白海螺，凡是显现的外境，

除了自己的心之外，无有丝毫实质存在。

当然，站在经部宗的立场，柱子等外境肯定存在；但按照唯识宗的观点，柱子等外境肯定不存在，只不过是自心显现而已，而对能证成这种观点的俱缘定因和明知因，大家一定要搞明白。

以前法王如意宝传授因明时，也这样说过：明知因的内涵非常深，通过它逐渐能了达自心的本来光明，接近大圆满的一些直指心性的法要；而俱缘定因主要是通过推理的方法，来抉择外境不存在。前者建立外境是心的本体，而心的本体就是自性光明，其推理接近大圆满的抉择方式；后者则以推理的方式，抉择外境不存在。因此，我们一定要了知，俱缘定因和明知因如何推证外境无有，一切显现如梦境般唯是自心。这一点，一方面要在理论上进行抉择，另一方面要实际地修持，即要将理论和修行结合起来。名言中应该了知，一切万法在外境中并不存在，以密宗的观点宣说，这是自心光明智慧的妙用；用显宗的观点诠释，外境根本不存在，它唯是心识幻化的妙色而已。

因此，希望大家通过理证的方式抉择这些道理。若站在经部的立场，则承许外境存在，虽然此种存在并无究竟的理证，但暂时可以这

样安立，法称论师在《释量论》中有几处讲到了此理；但从名言实相的角度而言，则应该按照全知麦彭仁波切的观点，用唯识宗的观点进行安立。

作为一个真正的修行人，万法唯心之理，并非因为是佛陀所说的缘故，就必须相信；我们不能盲目信仰，而应通过自己的智慧进行最有力度的观察。下课以后，对这些内容，大家应该互相探讨；或者晚上讲考时，有疑惑的人可以举手提问，手举得特别高则说明疑惑较强，需要回答。所以学习因明时，若对佛陀的教义真的有怀疑，不用客气，不要害怕堪布答不上来，心想：我在这么多人当中羞辱他不太好，就原谅他吧。即使我答不上来，但佛教徒中肯定有能回答得非常圆满的。一般对我个人而言，应该尊重的时候要尊重；但如果你从理论上真能辩得过，我觉得这也没什么。如果大家对此疑惑都无法遣除，而你所说的道理能除众惑，或者你站在外道的角度，我们佛教实在是解答不出来，那我们在外道面前也不得不顶礼；但自古以来，佛教都可以给出真实的答案。佛教徒当中，一个不能，第二个人站起来……最后，用真理说服别人是最有力的。

在这里抉择外境为心，那为什么还有正确




与否的差别呢？这个问题下面进行回答。

习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。

我们在《中观庄严论释》中已经学过，在实际生活中，第一个月亮真实，第二个月亮虚妄；白海螺正确，黄海螺错误。其原因何在呢？是因为习气坚固不坚固造成的，真、妄皆为阿赖耶识上的习气所显现，但有习气坚不坚固之别。例如白海螺，世间成千上万之人此种习气坚固，都认为共同看见这个白海螺，且时间也特别长；黄胆病患者以不坚固的习气，暂时见其为黄色。又如我们现在是人类，见到的水可以解渴，这是人类的习气比较坚固而已；如果做人的习气尽了，饿鬼习气成熟时，江河马上就变成肮脏的脓血。

以前，根登秋佩大师曾说：我们当牛羊驴马等时，觉得绿草很好吃，当习气转成天、人时，原来的绿草就不能吃了；如果外境中，除了习气以外，真的存在实有的东西，那么一切众生见它都应该一样无有差别，但并非如此。所以，显现的外境与各自阿赖耶上的习气有一定的联系。对大多众生而言，习气坚固且时间较长的，则安立它是正确的；反之，则共许是错误的。我们在座的诸位都觉得新鲜蔬菜好吃，此乃共同的习气成熟；菜有虫或已腐烂，就觉

得不好吃，这个不能买。为什么呢？我们的习气认为它是非量。如果我们像瑜伽士一样二取融入智慧，则一切都是智慧的显现；或者变成其它动物时，也不会有做人时好坏的观念差别。所以万法唯心，并不只是唯识宗的说法，也不因为我们信仰佛教，不管正确与否都不得不承认，并非如此；应该要符合逻辑推理，也要符合众生的业感，这样才可以。

暂时来讲，我们站在人类的立场，无患根识所见虚空中的月亮，认为它是正量，这是因习气坚固，时间较长而这样确定的；眼识迷乱时所见的二月是不正确的非量，这是因暂时习气不稳固，时间也不长而这样判断的。对于修行来讲，这些道理应该要注意。有些人说："假如万法唯心，那什么都没有了；作善作恶也没有差别，都是自己心的本体。"其实，这些人只是一知半解，听到一点表面上的词句，并没有真正地深入。听到他的这番话，就觉得非常可笑，没有必要这样显露自己的愚痴！好像说起来非常简单，但实际上并非如此，应该要深入地分析。学佛一定要用佛法的真理来调服自心，这一点非常重要。

下面是本品的最后一个颂词，萨迦班智达以摄义偈的方式对第一品作总结。



摄义的总结偈：

乃至承认有外境，期间因称所取境。
如若所知纳入内，境及有境别不成。

本颂总结了这一品的所有内容。

总而言之，只要是持承认外境的观点，那么在此期间，能指点出行相的因——所取境就是存在的。

昨天有道友说，按照经部的观点，外境微尘、自己的根、作意三者存在，依靠这三种因产生眼识，那时外境与自心不能同时；按照唯识宗俱缘定因来观察，外境与自心是同时的，那有没有前面我们破雪域派或其他宗派的过失呢？根本没有！站在唯识宗的立场，一切所知可以纳入自己的内识之中，即将万法抉择为自心；在这种情况下，外境根本不存在，只不过是自己心识的一种迷乱显现。除此之外，产生眼识的外境、根、作意三者，虽然表面上是产生眼识的因缘，但是它并非真实存在，应该这样了解。

依靠经部宗的观点抉择应该存在外境，而站在唯识宗的立场，一切所知抉择为自心，那这二者谁更接近于万法真相呢？应该是后者。本师释迦牟尼佛在有些经典中说外境存在，也有些说外境不存在，那到底如何抉择呢？最不




了义的是外境存在，暂时了义的是外境不存在而心识存在，最了义的是外境、心识皆融入法界，远离一切戏论。

有些人认为，学习因明没有必要，只是增加分别念而已，还是安住在大圆满境界当中比较好；甚至刚开始学因明时，有几个道友专门到山里实修去了。一方面，我非常随喜他们的发心；但另一方面，只是盲修瞎炼，坐在那里产生各种各样的分别念，对三宝怀疑，没有正见的话，我觉得还不如学习因明好。也就是说，如果自相续中不具备因明的敏锐智慧，并以此断除自心的分别疑网，只是形式上安住，不可能断除轮回的根本。所以，希望大家在闻思过程中，应该想方设法生起真正的智慧，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的那样：名言中因明的推理并不难懂，只要对中观推理有所了解的人，因明推理是很容易的；如果因明的推理能掌握，那对中观和其他世间逻辑，应该也会了解的。

有些人一听因明既然是逻辑，那我还是念“嗡嘛呢叭咪吽”。念诵咒语的功德当然很大，但修行也不要太盲目了，我们还要面对很多的事情。有时会遇到一些知识分子，有时会遇到外道，与他们进行辩论、研讨时，如果自己对

佛陀的信心，没有通过因明的观察生起真实的定解，那么很有可能别人一说，佛教里面这个不成立，那个不成立，你马上就被牵着鼻子转了；如果自己有一定因明的基础，那别人说什么也不容易被他所动。尤其现在是末法时代，与以前的时代完全不相同，古人比较老实，看的不多，听的也不多，按自己的传统去做；而现代人分别念极为炽盛，所接触的人也是纷繁复杂。所以，于此五浊恶世，真正想对本师释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，其途径就是依靠世间唯一的明目——因明学。

本品宣说完毕，大家在内心之中应该这样发愿：

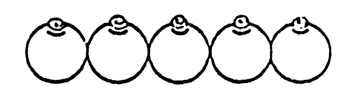
生生世世不离开这样的智慧！

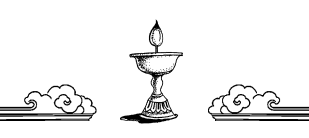
生生世世以因明的智慧来遣除各种怀疑、邪见！

生生世世在自相续之中生起真实的智慧！

这样，我觉得在世间当中，乃至生生世世，我们的人生才是非常有意义的！

《量理宝藏论》第一观境品释终





第十节课

今天开始宣讲《量理宝藏论》第二品观识。此品主要宣讲了心识的法相、分类以及正量与非量的意义等，所以大家应该认真地学习。

有些人认为因明比较难懂，但是与《般若经》和《现观庄严论》等经论相比，其意义并不难懂，只是在词句上可能有些困难而已。为什么呢？因为所谓的因明，并不是讲佛陀不可思议的智慧行境，也不是讲诸大菩萨等圣者的入定境界；而是宣讲众生分别念的境界，如心识的种类、定义等等。在这里学的一些道理，许多都是讲众生的感受、心识、外境等，作为普通凡夫，凭自己的思维完全可以了知。因为这些道理，与圣者不可思议的智慧行境相比，应该是比较好懂的。如果学习因明能够通达，那就是已经懂了，并没有更深的学问可以增上；而学习空性法门则不是这样，刚开始觉得很舒服，好像懂了一样，但实际上真实的境界并没有现前，这就是空性的深奥之处。

在学习因明的过程中，大多数人会有一定的兴趣，个别人则会感到乏味，有的人则兴趣很大。昨天，我问有些辅导员："因明学得怎么样？""不管怎么样，学因明是很上瘾的！"



从这句话可以看出来，其兴趣是很大的。我觉得学因明的人可以分成几类：有些人很"上瘾"，非常喜欢学；极少数的人不但不"上瘾"，反而上课打瞌睡，甚至生厌烦心；有些人则平庸地对待。不管怎样，学习因明的机会非常难得，希望大家要珍惜，并认认真真地思维和分析因明中的问题。

今天我们开始讲识，即与识有关的问题。所谓的识，就是能了知对境的有境。在因明学中，有一种叫《心类学》，有一种叫《因类学》。实际上在《心类学》中也讲到了，识的正量和非量、差别和分类等内容。以后方便时，我们也可以讲一下《心类学》。

丙二（能知识）分二：一、法相及分类；二、抉择此等之义。

丁一、法相及分类：

识之法相即明知。

前面已讲了对境的法相，这里讲识的法相。

识的法相是明知，即明了觉知。不管是有分别识、无分别识，错乱识、非错乱识，现量识、比量识，正量识、非量识等等，所有这些识全都具有明了的性质；非明了觉知的心识，是绝对不存在的。

而因明前派的有些论师认为，心识的法相

是了知对境的有境。有些大德对此发太过：识的法相是知道对境，对境的法相是被有境所知道；这样一来，你要知道心识的法相先要知道对境，要知道对境的法相又要知道有境……这样安立识的法相，则有无穷的过失，故而这种说法是不合理的。又有些论师发出太过，如果能了知对境的心识叫有境，那么取二月的有境则不应该是心识。为什么呢？二月不存在之故。对此，萨迦派非常著名的绒顿班智达，他以同等理对这些人也发了一个太过：如果因为对境二月不存在，故而不能了知，那么同样，执著“无我”的识也不应该是正量，因为“我”不存在，则对境“无我”也不存在之故。他以这种方式遮破别人的观点，这是萨迦派的说法。绒顿班智达所著的《量理宝藏论注释》，在藏传佛教的历史上非常有名，萨迦派学习《量理宝藏论》，主要依靠绒顿巴和果仁巴两位大师的论著来解释。

在格鲁派克珠杰尊者的传记中记载，克珠杰曾经与绒顿班智达辩论过。当时，克珠杰对绒顿巴说：“你的上师雅顿学因明不精，我在与他辩论的过程当中，已经获得了胜利。”后来绒顿班智达给他写信说：“你的上师甲曹杰也学得特别差，我跟他辩论的过程当中，他也





失败了。”后来，两位尊者约定举行公开辩论。辩论的那天，克珠杰尊者、僧众、证人等已经到齐，然后吹海螺通知集中。此时，绒顿班智达显得特别着急，出来转几圈佛塔，赶快又回到屋里，这样心急如焚地进进出出；后来，他派一个人给克珠杰传话说：“你这样说粗语的人面前，我不想出来。”听到这话，克珠杰尊者来到经堂上，对众人发出三大吟唱声音，让绒顿班智达师徒全部离开；并说绒顿班智达只懂得《弥勒五论》，根本不懂五部大论以及一切学问，而我克珠杰没有一法不通达；然后，他还把整个获胜的经过全部写出来，贴在大经堂的门口上，而且还附有一些讽刺他们的语言……如果去看传记有很多精彩的地方，当然这是格鲁派的说法。

但从绒顿班智达的传记当中看，他的确非常了不起，人们都共称他为萨迦派的全知绒顿班智达或全知绒顿。他从二十二岁开始宣讲《定量论》，并发愿有生之年不间断讲经说法，直到八十八岁圆寂之前，哪怕每天只有一个人，他也宣讲佛陀的四句偈颂以上的佛法，所以他对佛教的贡献相当大。

按他的说法，刚才我也讲了，他以同等理遮破了别人的观点，但不管怎样，可以无误安



立明知是所有识的法相。有些人可能这样想：如果识的法相是明了觉知，那么前面抉择万法唯心时，外面的柱子、瓶子等都是识的本体；如果是这样，那瓶子、柱子就有生命，变成有情了。其实没有这种过失，因为抉择唯识宗观点时，根本不承认除识以外的对境存在，如梦般的外境，唯是觉知、明知心的显现而已；唯识宗并不是观察心外之境，具不具足明知的法相，如判断分析无情法的石头具不具足明了觉知的法相，这在唯识宗的观点中从来没有讲过。所以每一个众生，从自身角度来讲，他的所见全部都像梦境一样，唯是明知心的显现分而已；除此之外，外境是根本不存在的，应该从这个角度来理解。

我们去年讲《中观庄严论释》时，论中宣说识的本体是明觉的体性；同样，在因明当中也是这样安立的。

下面宣说识的分类。

由境而言成多种，由识而言一自证。

识的分类：从外境的角度分为取自相的无分别识和取总相的分别识；从取境方式的角度分为正量识和非量识；从它本身的角度分为错乱识和非错乱识；而且，也可以分心和心所。无论怎样分，所有不同类别的识，实际上都离

不开明了、觉知的法相。所以，不管是错乱识，还是正确识，所有识都具有一种明清的本体。这一点，通过我们自己的感受也能体会得到。

佛教理论中，不仅对于胜义谛的真相、诸佛菩萨的境界，开演得非常清楚，而且讲名言中识的分类时，也阐述得特别细致。你们很多人，以前可能学过一些心理学、生理学等方面的知识，但从实际来看，它们并没有真正讲到识的本体和分类之间的差别，并没有对识的有分别、无分别作细致的分析。现在世间人所著的书，虽然文字繁多，但并不具备这些重要的内容，也没有对这些内容作系统的归纳。

虽然可以从本体、对境等方面对识进行多种分类，但所有的识归纳起来就是唯一的自证；除此之外，自证不包括的任何识是不存在的。为什么这么讲呢？因为，明清的特征遍于所有的识，不管是眼识、耳识、鼻识等，还是错乱识、分别识等，在内观时都是明清的自证境界，也即是唯一的自证。当然，分开来讲时，就像《中观庄严论释》中所说，当眼识看见一个五颜六色的外境时，有取红色、蓝色、白色等不同颜色的眼识，还有取形状等多种眼识，但它们全包括在一个眼识当中；当然，还有耳识、鼻识等，但这些识都包括在自证当中。



在识的分类问题上，不说用密法等修行窍诀来抉择，暂时以因明的理论来进行观察、分析时，观点也是很殊胜的。从外观的角度讲，有分别念、无分别念等取境的识；但是从内观的角度来讲，识是唯一的自证，如听声音的识实际上是自证，见色法的境证也最终归入自证，除此之外根本没有其他非自证之识。若能真正通达自心，实际上就会通达万法；假如没有通达心的本体，不管外境当中的色法，还是分别念的总相，不一定能全部了达。从有些窍诀性的教言来讲，应了知心的本体就是自证。归根结底，识在独一无二的自证当中，这一点应该明白。

丁二（抉择此等之义）分二：一、量之法相；二、非量之识。

戊一、量之法相：

正量的法相，在后面讲现量和比量时还要宣讲，所以在这里暂时不讲。

戊二（非量之识）分二：一、破他宗；二、立自宗。

己一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

庚一、宣说对方观点：

首先我们要知道，在藏传因明历史上，关

于识的分类问题有着不同的观点。一般来讲，所有的识包括在不悟识、犹豫识、颠倒识、正量识四种识中；当然，这四种识又可分为正量识和非量识，其中前三个是非量识。也可以说，所有的分别识和无分别识都包括在这四种识当中；除此之外的识，在这个世界上是根本找不到的。

有关非量识的分类，因明前派与萨迦班智达的观点不太相同。按照萨迦班智达的观点，非量识包括在颠倒识、不悟识、犹豫识这三个识当中；而因明前派则认为，非量识包括在五个识里面。

这五个心识，颂词当中是这样讲的：

现而不定伺察意，已决颠倒犹豫识。

此颂列出了因明前派所许非正量识的五种分类：伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识、犹豫识。

因明前派中的夏瓦秋桑、章那巴等，他们在内部细微的观点上有些不同，这从因明前派的书中也可以看得出来；但总的来讲，他们都认为所有的非量识包括在这五种识当中。首先应了解对方的观点，否则要破他们的立宗，则有一定的困难。

对方怎么样承许五种非量识呢？以下逐一

宣说。

一、伺察意：认定前所未知的隐蔽分，而且与事实相符合的识叫伺察意。意思就是说，以前不知道的事物，现在了知，而且所了知的情况与实际符合，用现在的话讲就是估计。比如说，我估计今天可能来客人，在某个地方可能有宝藏等，因明前派认为这些都是非量，叫伺察意。但大家应该了知，《俱舍论》中的伺察意，与这里有些不同。伺察意，因明前派认为它是一种决定的心，它能了知以前不知道、隐蔽的事物，且不依靠任何推理。下面，萨迦班智达要破这个观点。以前上师如意宝宣讲《量理宝藏论》时，也再三地讲过，所谓的伺察意，就是人们平常凭自己的估计来判断一件事物，这就是伺察意的定义。

按照因明前派的观点，伺察意分为三种：没有理由的伺察意、颠倒理由的伺察意、不定理由的伺察意。

（一）无理由伺察意。比如有些人认为，这是我爷爷、奶奶那个时代的水井，这个古老的水井当中肯定有水，这是一种估计，并没有任何理由，并不能因为这口水井中以前有水，就认为现在有水。有些人没有理由地这样想，我的房子下面肯定有宝藏、如意宝吧！而有些



人会想，我的房子下面有地雷，会不会爆炸啊？伺察意的结论是与事实符合的，没有任何理由地想，根本不存在的事物，这不是伺察意；虽然没有理由，但对境确实存在，这种估计叫无有理由的伺察意。

萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》和其他论典中，都曾提及“古老的水井中有水”的伺察意。有些论师认为，实际上这种伺察意并非没有理由，因为以前这里面曾经有水的缘故，现在也应该有水。他们以这样理由来驳斥因明前派的观点，但这种观点并不成立。因为几百年或者更早以前有水，不一定现在有水，这种理由不算是真实的理由。

（二）颠倒理由伺察意，即依靠不定、不成的理由而一口咬定所立真实。

不定因，比如说山上有火，因为那边有灰色东西的缘故。但这灰色的东西根本不能确定它是烟还是雾，以此为因就说山上有火，这是不定因；其虽然运用了推理，但是它依靠的是不定的根据，故是一种颠倒理由的伺察意。又如我听到呼呼的声音，那边应该有溪水，这种呼呼的声音，也不一定真实决定有水存在，这是以不定因来决断某种事物存在。实际上，所判断的结论应该与事实符合，这样才能叫做伺

察意。

不成因，如说山上有火，我看见牦牛之故，牦牛之因根本不能成立火的存在。这种方式的伺察意，也是颠倒伺察意的一种。

（三）不定理由伺察意，即有些人根本不知道三相推理的方法，但却想当然地说：柱子肯定无常，因为所作的缘故。如果真正懂得三相推理，实际上这是对的，但因为他不是用三相推理推断，而只是自己估计的结果："它是所作的缘故，应该是无常"。因明前派认为这种想法是一种非量，它属于不定理由的伺察意。

在此非量上，全知麦彭仁波切的观点跟因明前派的说法基本相同，但是究竟的意趣不相同，到时候我们也可以抉择。

按照萨迦班智达的观点，颠倒理由、没有理由、不定理由这三种伺察意根本不存在，如果真实观察可以归入犹豫识中，除怀疑之外根本不存在；而按照全知麦彭仁波切的观点，伺察意是存在的，它包括在不悟识里面。

在世间当中，人们到底有没有伺察意呢？或者说人有没有"估计"的这种心态呢？肯定是有的！那估计的心是不是正量呢？不能安立在正量当中，但也肯定不是怀疑。为什么呢？比如说认为前面可能有水，在有水心态的作用



没有间断的同时，又认为可能没有水，这种三心二意的心态才是怀疑。怀疑的特征就是，一种心态的作用没有断的同时，另一种相反的心态又出现。因此，按照全知麦彭仁波切的观点，对于真实存在的外境，以没有任何理由的方式生起定解，且估计的结论符合实际情况，从没有生起真实定解的角度（即生起定解的方式，并没有真实的理由）来讲，它包括在不悟识当中；从生起定解符合实际的角度来讲，也可以分在正量当中。但是这种正量，既没有通过现量见到，也没有依靠比量的三相推理，所以，它不能包括在现量和比量当中的原因就在这里。

这些不同的观点，对于刚学因明的人而言，这样说来说去，会不会搞不清楚，也许不会吧，这里只是大概讲一下而已。

二、现而不定识，也叫见而不定识，其法相是不违背反方面的增益而显现外境的自相。

见而不定识是无分别念，而伺察意完全是分别念，如认为古老的水井中有水。平时很多人特别喜欢用伺察意作为正量："肯定是这样的，因为我觉得是这样的。"这就是一种伺察意，这种说法肯定不合理，不能成为正量。为什么呢？"我觉得"不能作为成立的理由，下面萨迦班智达要专门破这种观点。这是伺察意

与现而不定识的差别之处。

现而不定识是不违反方的增益而出现外境的真相。什么叫不违反方面的增益呢？大家都知道，增益是依靠定解来断除的，但是现而不定识属于现量，现量并不能断除增益，我们在下面还要分析，作为现而不定识，为何不能断除反方面的增益。然而现而不定识有什么样的特点呢？外境中存在自相的法，已经全部在它面前显现出来，只不过它没有生起真实的定解，这跟现量和比量还是有一定的差别。所以，全知麦彭仁波切最后将其归纳在不悟识之中，但萨迦班智达并不这样认为。

现而不定识分三：境相不明现而不定识、心未专注现而不定识、迷乱理由所致现而不定识。

（一）境相不明现而不定识：我们平时在外面，眼识面前晃过去的事物，虽然已经见到了，但是自己并没有发现。比如说下雨的时候突然打闪，红色的电光在眼前闪过，但是自己根本没有发现这一刹那的闪电；又如在密法中讲到人死亡之际，法性中阴一晃而过，一般凡夫人根本无法觉察此种现象。在这种情况下，我们的眼识到底生起没有呢？按照因明的观点来讲，应该是生起了。为什么呢？因为前一刹

那的对境、作意和根三种因缘已经具足了，第二刹那肯定会生起眼识。但是刹那的眼识对于一般人来讲，根本无法清晰地感受到，因明前派认为这种情况叫境相不明的见而不定识。

（二）心未专注的见而不定识：当我们的心专注在一处的时候，另一个外境虽然已经出现在面前，但此时对这个外境根本没有生起定解，即未生起现量的抉择。比如有人在商店里面买东西，心专注在某个商品上，此时旁边有一个熟人擦肩而过，但是由于心太专注的缘故，并没有对眼前浮现的对境产生起定解；过后才想起：刚才我不是见到了吗！或者当熟人和他说起这件事时，他却诧异地说："我怎么没有看见？""怎么没有看见呢？你当时明明看到我了啊！"经常会有这种现象；或者心专注于一个特别对境的时候，虽然耳边听到了声音，但是没有生起定解。法称论师也有这样的故事，在他造《因明七论》期间，有一次，国王的公主在他的饭菜里放了地丁，但他吃饭时根本没有觉察到苦味，实际上当时已经品尝了，但是因为心专注在写作上而没有感受到苦味。所以，因明前派认为这是一种非量，其原因就是对境虽然已经显现了，但却没有了知。

至此很多人可能会这样想："对啊！因明

前派的观点的确是很好啊。”但过一段时间，萨迦班智达站起来开始破因明前派的时候，又马上转过来：“噢，对对对！萨迦班智达说得也对。”有时自认为什么都不对，有时又感觉什么都对，这是因为我们的智慧还没有成熟，还没有深入的缘故。

（三）根识错乱导致的现而不定识，比如说将黄色的海螺看成黄金，或者把贝壳见成银子等。眼前虽然已经显现了，但因为自己的根识错乱的缘故，没有见到本体的真相，这就是根识错乱导致的见而不定识。

总而言之，所谓的现而不定识，它属于现量的范畴。那么它是不是正量呢？不是正量！现量有真实现量和相似现量，从外境真实显现的角度来讲，它可以叫真实现量；但是当时没有由现量生起抉择的定解，从这个角度来讲是非真实的现量，全知麦彭仁波切把它安立在不悟识当中的原因，也是这样的。如果是真实现量，如看见了红色的柱子，那在我的心相续当中，依靠它就可以引生出真正的定解：“哦，我刚才看见了红色的柱子。”而现而不定识，虽然当时看见了，但是后来无法产生真正的定解，比如说心专注的时候，有熟人从旁边走过去了，后来熟人说：“当时我从你面前经过，



你还看了我一眼呢。”可是，自己怎么也想不出来。当时确实是看到了，但后来根本无法产生符合实际的定解，从这个角度安立它是非量。

三、已决识：按照因明前派的观点，它是在已经了解的作用尚未失去之时，与反方面的增益完全相违来取境。它既有现量的部分，也有比量的部分，所以它是一种正量；而且，既然有比量，它对增益就可以完全断除，因为比量与增益完全相违的缘故。

所谓的已决识，即前面已经知道了，后面再再地知道，这个叫已决识。它既可以在现量后面产生，也可以在比量后面产生。意思是说，这个定解作为对境已经用过了，如果再用就不新鲜了，所以叫已决识；或者说所谓的已决识是一种遣除增益的智慧，其所取境是前面作用未失的定解。全知麦彭仁波切把已决识安立在正量当中，并没有安立在非量里，并说这个量有因和果，量的因有现量和比量，量的果就是已决识，因为现量、比量所产生的识都包括在已决识当中。

虽然萨迦班智达在这里驳斥了因明前派已决识的观点，但这种理论并不会对全知麦彭仁波切的观点造成妨害，因为二者的角度不同。那萨迦班智达为什么要破呢？他破的原因是，

已决识的对境没有一个新的东西，已经知道完了的东西再次知道，没有任何必要，从这个角度把它安立在非量当中。全知麦彭仁波切为什么把它安立为正量呢？因为它符合实际的道理，即现量后面产生的已决识，与现量的对境相符合，比量后面所产生的已决识，与比量所抉择的道理相符合。

这些讲法跟《智者入门论》里面相比较起来，稍微有些不同，但也没有时间翻阅。而且这个问题，我们以前经常探讨，包括在法王面前也请教过。当时我刚来学院两、三年，提问题的时候有点害怕，但是当时学院很多老的、年轻的堪布，都在法王面前提问题，互相探讨，进行抉择。当时上师如意宝也讲得非常清楚，表面上看来，全知麦彭仁波切与因明前派都把非量安立为五种，那萨迦班智达驳斥因明前派的时候，会不会对全知麦彭仁波切的观点有损呢？根本不会的！两位全知的观点，只不过是角度不同而已，实际内涵上可以说是一致的，因为他们的所破和所立都有不同的着眼点。

正如我刚才所讲的一样，我们刚学的时候，有时候好像什么都相违，什么都不合理；有时候感觉又什么都不相违，什么都合理，但这样是不对的。学因明的时候，要以自己的智慧详



细分析，但分析的过程当中，对高僧大德，尤其是传承上师们的观点一定要用智慧去建立。当然，对已决识的抉择，在因明领域当中说法是比较多的，按照克珠杰的观点，已决识是一种忆念，即前面已经了知，再次地回忆，克珠杰是这样讲的。

按照因明前派的观点，已决识分三：现量已决识、随现量已决识、随比量已决识。

（一）现量已决识，比如说我第一刹那看见蓝色的柱子，第二刹那我再次看这根蓝色的柱子，第二次看的也是原来的东西，从世间的角度来讲它不新鲜了，已经看过之故，再次取的是已经看完了的东西，它的相续叫做已决识。

克珠杰尊者在因明里面这样讲，如果已决识是非量，那么全知佛陀的智慧也有成为非量的过失，因为全知佛陀能够一刹间无余照见万法，第一刹间照见万法后，第二刹那也要照见，那这样第二刹那以后所有瑜伽现量的智慧都有全部变成非量的过失。后来的有些大德对克珠杰回答说，遍知佛陀的境界是不可思议的，不应该用这种方式来进行观察。

（二）随现量已决识：如第一刹那现量见到了柱子，第二刹生起分别念：“哦，刚才看见红色的柱子。”此时，因为第一刹那已经现

量见到，第二刹那以后的分别念，全部属于已决识。

（三）随比量已决识：比如说以烟推知有火，第一刹那通过比量了知后，第二刹那及以后了知火的分别念，全部是随第一刹那的推理而产生的，这些相续全部是随比量的已决识。

在座的诸位应当了知，因明前派的观点相对而言有些复杂。因为在其五种非量里，他们对伺察意、现而不定识、已决识这三种非量有独特的安立方式；而颠倒识和怀疑识与自宗观点相同，所以在这里萨迦班智达并没有破斥。

综上所述，我们应该知道：伺察意就是认定前所未知的隐蔽分，而且符合实际道理的识；现而不定识是不违反方面的增益而显现外境自相的识；已决识是先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境的识。

因明前派对这几个非量的定义、概念，到底是怎样承认的，这个问题必须首先搞清楚；否则，后面萨迦班智达逐一遮破的时候（尤其是伺察意破得比较多，现而不定识破得不太多），就很难通达，因为没有清楚对方的观点，根本不知道破的着眼点在那里，所以做到知己知彼非常重要。

庚二（破彼观点）分三：一、破伺察意自体；二、破现而不定识是非量识；三、破已决识乃不证识以外非量识。



以三种方式遮破：一、从本体的角度来破伺察意，因为萨迦班智达认为所谓的伺察意根本不存在，除了犹豫识以外无有伺察意；二、萨班认为现而不定识不是非量识，它应该属于正量；三、萨班认为，除了不悟识以外，已决识根本不存在。

辛一（破伺察意自体）分二：一、总破；二、别破。

壬一（总破）分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

癸一、观察则不合理：

伺察意终不待因，唯是立宗成犹豫，
若观待因不超越，真因或三相似因。

萨迦班智达开始对因明前派的观点进行破斥。

因明前派说，伺察意是不依靠推理，而且符合实际道理的一种意识。那么这种意识到底是观待还是不观待因？如果说不观待因，没有任何理由，如是则变成了怀疑，比如说认为古老的水井当中有水，但没有任何理由，那这只不过是一种估计，仅仅是立宗而已；如果说观待因，所有的因包括在真因和三种相似因之中，

除了此四因以外，在这个世界上找不到其他的推理因。

如果说观待因，刚才说古老的水井里面有水，那有没有证成有水的因呢？如果原因非常合理就成了真因，原因不合理则成了相似因。那什么叫真因呢？比如说山上有火有烟之故，有烟在同品方面周遍，在违品方面没有，三相完全具足。以这样的推理方式来建立，这叫做真因。

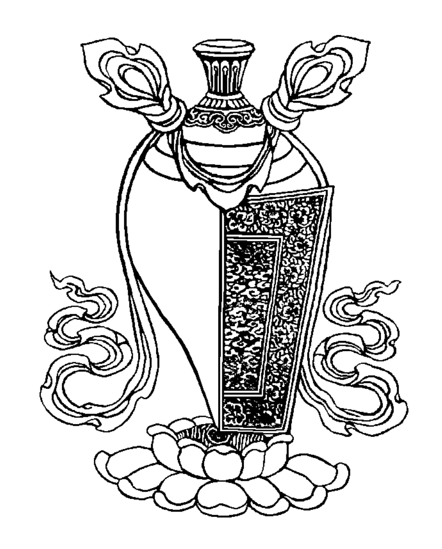
相似因分三：相违因、不定因、不成因。

一、相违因，指立宗与因之间完全相违，但是因本身成立于前陈有法之上。比如柱子（有法），是常有（立宗），因为无常之故（因）。无常可以在柱子上成立，但与宗法常有完全相违。此时，我不能说这个因不成，如果说不成，那难道柱子不成立无常吗？所以，说不成是不合理的，应该说相违。

二、不定因，如山上有火，有灰色的东西存在之故。灰色的东西可能是烟，也可能不是烟，故不定。或者，你应该能说话，动物之故。动物中也有会说话的，也有不会说话的，故不定。这种不一定的推理叫不定因。

三、不成因，如山上有火，因为有牦牛之故。用牦牛来推出火是不成立的，故是不成因。

相似因有相违、不定和不成三种，皆包括在非量当中。相违因推出的识包括在颠倒识里；不定因推出的识是怀疑的犹豫识；不成因推出的识都是不悟识。所以，萨迦班智达认为：伺察意没有任何单独安立的必要，因为结论的理由若正确，则是真正的比量，包括在正量识之中；如果是相违、不定和不成等三种相似因推出来的结论，则分别属于颠倒识、犹豫识和不悟识当中。如此一来，在三种非量以外又单独安立伺察意为非量识，这根本没有任何必要。



今天，我们继续学习《量理宝藏论》第二品观识。

昨天已经介绍了因明前派的五种非量识：伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识和犹豫识，前三者已学习完毕，因明前派对这三者的安立与萨迦班智达的观点有所不同，所以作者在复述完此三者之定义、分类后，马上驳斥他们的观点。

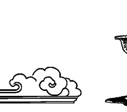
首先破伺察意分二：一、总破；二、别破。

总破分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

现在宣说第二：发太过。

二具理由伺察意，若不摄三似因中，
则成第四相似因。

我们知道，因明前派的伺察意分有理由伺察意和无理由伺察意两种。其中无理由伺察意暂时不观察，在别破时再进行分析。有理由的伺察意包括颠倒理由伺察意和不定理由伺察意两种，下面就观察因明前派的这两种伺察意能否摄于三种相似因当中。颠倒理由伺察意：如山上有火，因为有灰色或者雾蒙蒙的事物存在之故（不定因推理）；或者山上肯定有火，因为看





见山上有石头之故（不成因推理），通过不成因或不定因来抉择事物。不定理由伺察意：如柱子是无常，所作性故，从表面上看这是一个真正的推理，但因推理的人根本不知道三相推理，所以对他来讲，所作并不是真正的理由。以上这三种情况，因明前派认为属于伺察意。

我们对因明前派发问：你们的颠倒和不定理由伺察意，能否包括在不成[23]、不定[24]和相违[25]三种相似因当中？如果对方说不能包括，那么则成了第四种相似因，但这肯定是不合理的，因为对方也承认颠倒理由是不成因或不定因，而不定理由所运用的理由不齐全、不正确，肯定属于相似因，对此不必有任何怀疑。依靠这三种相似因来推断伺察意，如果它不摄于相违、不成和不定当中，就应该存在第四种相似因，但是这一点明显地违背了陈那和法称论师的意趣，因为二位尊者在《集量论》和《因明七论》当中根本没有宣说过第四种相似因。

所有相似因包括在三种相似因当中，所有

[23] 不成因：法相指在欲知法上所运用的因不成立；分类有于外境上不成、观待心前不成两种。

[24] 不定因：法相指对于证成所立指出怀疑的因；分类有不共不定因与共同不定因两种。

[25] 相违因：法相指依靠某因必定颠倒证成所立；分类有外境相违因与观待心前相违因两种。

真因含摄在比量中，所以单独提出一个三种相似因之外的相似因，这是不合理的。我们对此详细观察，萨迦班智达以这种方式来驳斥的时候，对方肯定会哑口无言、无话可说了，根本没有任何辩驳的机会，这是针对第一个问题来宣讲的。

伺察意若非似因，则已出现第三量。

如果因明前派说，颠倒和不定理由的伺察意是依靠推理产生的一种意识，但是这两种意识并不包括在三种相似因中，而是一种真因。

萨迦班智达驳斥道：你们许伺察意是真因，这是不合理的。为什么呢？你们明显承认它既非现量，也非比量，倘若除了现量和比量之外还有一个伺察意的正量，这是一件非常可笑的事。因为在任何一个因明的论典中都讲到，所有的量包括在现量、比量当中，没有一部论典单独安立伺察意为第三量，所以这种观点是非常不合理的。

若实决定仍非量，比量亦应成非量。

因明前派说，实际上伺察意有决定性，可以判断事物真实的合理性，但它并不是量。比如说古老的水井当中决定有水，水井也确实存在水，这种伺察意具有决定性，但它绝不能成为量。



萨迦班智达驳斥：你们的这种说法肯定不合理。为什么呢？如果已经决定了还不是量，那么比量也应成为非量了，因为比量也具有决定性之故。如山上肯定有火，有烟之故，通过烟推理火的存在，那这种决定也不应成为正量，应该成为非量。

对方承认伺察意具有决定性，但不能成为量，以同等理来观察，则比量也应成非量，从而遮破了对方的补救。

下面颂词当中这样讲：

若定仍未断增益，则非能害与所害。

因明前派举例说明，我估计今天有客人来，客人肯定会来。这种伺察意有决定性，但是它不能断除增益，跟比量有一定的差别；比量能断除违品的增益，伺察意虽然有决定性，但是不能断除反方的增益。

萨迦班智达驳斥：这种说法是不合理的，因为决定与增益相违，它们是能害所害的关系。假若伺察意的决定不能断除增益，则此二者非能害所害，但这与《释量论》中的教证“决定与增益，能害所害故”相违，所以对方已明显地违背了法称论师的意趣；然后从理证上观察，心相续中有决定性的同时绝不会存在违品的增益，如火决定存在，我生起了没有任何怀疑的





定解，那么此决定性中绝对不可能掺杂一些其他的增益。所以，因明前派许“伺察意具有决定性，但是不能断除违品的增益”不仅与《释量论》的教证完全相违，而且与理证的观察，乃至与我们平时的感觉也完全相违。决定的定解与违品的增益犹如水火不相容一样，根本没有共存的道理。

若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。

“若谓……”一般指对方的观点。

因明前派说真实伺察意，虽然不是决定事实，但与事实相符合。比如说我想今天会来一个客人，结果客人确实来了，这是真实伺察意；认为不会来客人而来了客人，这是颠倒识；今天也许来客人，也许不来客人，这种心态是犹豫识。因明前派认为真实的伺察意、虚假的颠倒识和犹豫不定的犹豫识，这三种识存在且相互之间没有矛盾。

所以因明前派认为伺察意是存在的，而且也符合实际的道理；也就是说，无论我的心如何执著，外境确实这样存在，那么这就是真正的伺察意。如果真实伺察意存在，那么颠倒识、犹豫识等也应该存在；这样一来，应该承认我们因明前派的五种非量识，其中成立伺察意的依据尤其充足。

这种说法是不合理的，下面萨迦班智达进行驳斥。

无决定失伺察意，成二则难立犹豫。

因明前派说，真实的伺察意虽然没有决定，但它是存在的。

萨迦班智达驳斥：倘若说伺察意没有决定性而又真实存在，那一方面你们就失毁了先前对伺察意所下的定义：符合实际道理、具有决定性的一种意识；另一方面，如果成二，即指上面的颠倒识和伺察意这两种情况成立，那所谓的犹豫识则无立足之地了。

因明前派在此问题上应有一定理由。为什么呢？以前我与其他的道友也互相探讨过，虽然萨迦班智达破他们时说，你们的颠倒识和伺察意，如果真如你们所说，那犹豫识就不存在了；如“水应该是存在的”这种真实伺察意和“水不存在的”这种颠倒识，假若这两种成立，那么你们因明前派所承认的犹豫识根本无有安身之处。但是在此问题上，对方会有可能说，我们的犹豫识并不是决定性的，要么水存在，要么水不存在，一种存在的心态没有间断的情况下，产生另一种水不存在心态，实际上这才是一种怀疑的心态。

对此，萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》

中也讲得很清楚："通过观察不能生起定解的估计，智者们称之为伺察意。"意思是说，通过观察后没有生起真实定解的一种估计称为伺察意，智者们指的是胜天论师等；归根结底，在这里萨迦班智达把伺察意安立为估计。按照萨迦班智达的自宗，伺察意究竟属于何种心识之中呢？抉择到最后，除了犹豫识（怀疑）以外根本不存在。因为"水肯定存在，肯定不存在；或者也许存在，也许不存在"，不管怎样想，这些想法都没有任何真实的理由；为什么把它放在非量当中呢？因为没有充分的理由，完全是一种估计而已。

所以道友之间互相辩论时，所说的理由必须具有可靠性，不要只是："我认为这是如何……"因为"我认为"还有待于论证，"我认为古老的水井当中有水"或者"我认为古老的水井中无水"，这些都是一种伺察意。

萨迦班智达认为，伺察意归根结底应该属于犹豫识，虽然自认为如何如何，但认为存在与否的理由都不充分，故而安立为犹豫识。而全知麦彭仁波切把伺察意安立在不悟识中。为什么呢？因为伺察意是心识没有生起真实的定解，如外面水存在与否，通过现量没有了解、决定，有比量因但理由不充分，所以从没有生



起真实定解的角度安立伺察意属于不悟识。

上面这两位尊者的观点是否相违呢？实际上并不相违，因为暂时安立时，二大尊者共称在犹豫识、不悟识以外的一种心态叫伺察意。从表面上看，伺察意并非不悟识，因为不悟识是完全没有了解真相，但是因明前派的伺察意，其对境是真实存在的，而且这种估计也符合实际情况，所以因明前派认为把它安立在不悟识中是不合理的。

但实际上，伺察意、不悟识都包括在非量中，不可能包括在正量里面。为什么呢？首先，它不能包括在现量之中，因为现量是无分别识，而伺察意（估计）是分别识；也不能包括在比量当中，因为比量的理由要充分，任何人听到皆说："对对对，确实是这样！"比如说我们对佛陀的教言以及任何道理，具有充分的理由，通过比量都可以推出来，而伺察意根本没有这种理由，所以不能包括在比量当中。如果伺察意不包括在现量、比量中，那它归属在哪一个识当中？萨迦班智达认为单独安立这样的识没有必要，但全知麦彭仁波切认为暂时可以这样安立，但究竟包括在不悟识当中，这种安立无有任何错误。顾名思义，如我估计明天会来客人，第二天确实来了客人，这只不过是运气或碰巧

而已，实际上并没有任何理由推出明天来客人，结果真的来了，从对境的角度来讲，似乎属于正量；但从有境分别念的角度来讲，根本没有任何理由，没有决定性，只是估计，结果碰巧符合实际情况而已。如果是量必定有决定义，且能遣除决定性违品的增益，而伺察意从有境的角度来讲根本没有决定性，所以安立其为非量。

学习因明时，大家最好相互研讨。在此过程当中，有时候站在因明前派的观点，有时候站在萨迦班智达的立场，心平气和地进行探讨，这样能增上自己的智慧。这仅仅是从表面上看一个颂词，但是如果你详细地分析，其中肯定可以挖掘出许多甚深的道理来。

大家一定要把二者之间的差别分析清楚，所谓的伺察意存不存在呢？暂时应该是存在的；伺察意是正量，还是非量呢？应该是非量。既然都安立在非量当中，那因明前派与全知麦彭仁波切的观点相不相同呢？从数目上看，应该是相同的，非量识的数目都是五种；但意义上有差别，伺察意、现而不定识、已决识属于非量当中，已决识是正量的果。全知麦彭仁波切的《智者入门》跟这里所说的有些不同，这些道理值得仔细思维、比较。



我在八九年时讲过一、两遍《量理宝藏论》，后来法王去印度的时候，当时尼泊尔有敦珠法王的一个寺院，里面有我们学院去的一位法师，他一定要我讲一遍。法王如意宝弘法事务繁忙，一般早晨七点开始出发朝拜圣地，当时在尼泊尔呆了大约半个月，所以只有凌晨四点多到他们寺院里面去，在半个月当中把《量理宝藏论》颂词的讲完了。当时讲得特别匆忙，不过当时听众都感觉可以。此后十八年中，去年翻译本论时看了一遍，其间再也没有翻过。

下面以同等理来破析。

或如真实伺察意，倒伺察意何非理？

因明前派承许无理由、颠倒理由和不定理由的伺察意三者是真实的伺察意。什么叫真实的伺察意呢？如我认为古老的水井当中有水，实际上水井中确实存在水，因明前派认为这是符合实际道理的伺察意。

萨迦班智达反驳：如果真实的伺察意存在，那为什么不真实的伺察意不存在呢？比如说明天我要到什么地方去，结果真的去了，这是真实的伺察意；如果我明天要去某地，结果没有去，这种非真实的伺察意也应该存在而且是合理的。既然能断定所未知的隐蔽分，而且与事实符合是真实的伺察意，那么断定所未知的隐

蔽分，与事实不符合的是颠倒伺察意，这有什么不合理？

许则失真伺察意。

如果因明前派承许："噢，对对对，你说得对，我们也承认颠倒的伺察意。"

萨迦班智达驳斥：你们因明前派如果承许伺察意存在，所抉择的与实际不符合的情况，而你们对伺察意的定义是符合实际情况，如此一来，则明显摧毁了你们自己所安立的伺察意的法相，即失毁了真实伺察意。

非尔前者亦同非。

如果因明前派说：颠倒的伺察意不合理（非尔）。

萨迦班智达驳斥：倘若颠倒伺察意不合理，那你们因明前派所承认真实的伺察意（前者），也不合理（亦同非）。

模棱两可成犹豫，设若容有坏定数。

因明前派说颠倒伺察意是不合理的。为什么呢？原因是明天客人来或者不来的这种颠倒伺察意带有怀疑、模棱两可的心态，已经成了犹豫，这是不合理的。如果颠倒伺察意不合理，那么真实的伺察意也有怀疑的心态，这样它也不合理了。

如果对方承许真实的伺察意存在，那么颠



倒的伺察意也应存在，如是就完全毁坏了你们所决定的数目。为什么呢？因为你们因明前派说符合实际道理是真实伺察意，现在又凭空出现一个不符合实际道理的颠倒伺察意，如此一来，你们因明前派认为的五种非量的识，其中真实伺察意"生"了一个颠倒伺察意，总数就成六个了，你们决定的五个数目就被毁坏了。

若是倒识伺察意，亦应成量同等理。

倘若你们因明前派认为颠倒伺察意是颠倒的，以同等理可以推出，真实伺察意应该成为正量，它可以列入比量当中。

对方认为颠倒的伺察意在这里安立是不合理的，因为它完全是颠倒的，与伺察意的法相不符。如此一来，如果认为颠倒伺察意是颠倒的，那真实的伺察意就是正确的；如果伺察意是正确的，那么它就应该成为正量，不是你们所说的非量了，这以同等理完全可以互相推出，所以这种说法是不合理的。

大家应该清楚，此处总破是通过观待因或不观待因来观察，了知所谓的伺察意是不合理的。接下来别破真、假伺察意，通过两种方式来进行观察，它们也是不合理的。

别破分三：一、破无理由的伺察意；二、破颠倒理由的伺察意；三、破依教之识为伺察

意。

第一，破无理由的伺察意。

设若无因伺察意，真实一切成真实。

由前可知，无理由伺察意，如认为古老的水井当中有水，这样的估计是真实伺察意。

萨迦班智达认为这种说法不合理，为什么呢？没有任何因（理由）就说水井中存在水，此伺察意若成为真实，那么一切都成为真实了，比如有人认为：“啊，我这个穷人的家下面肯定有宝藏。”这样估计也是真实了；“明天早上七点钟的时候，我在虚空当中飞来飞去，在众人面前显示神变。”这样的梦想也成真了。如果没有任何理由的凭空捏造成为真实，那么什么都可以变成真实了，但这肯定不合理。

我觉得道友之间辩论时，如果仅仅说“我是这样认为的”或“我觉得是这样的”就成为正确，那么你想什么就应该像在如意宝前祈祷一样马上出现，这是多么惬意啊！但这是不可能的事情。所以通过因明进行辩论时，一定要有确凿的证据，反之则不能随便立宗。假如要立宗，一定要有可靠的原因，否则成了伺察意。

伺察意能不能判断事物呢？不能判断，但是心里可以这样胡思乱想，因为众生的分别念是无边无际的，如想：“我可能马上要成就了，

我今生当中一切都没有希望了”等。凡夫人的“估计”非常多，但真正扪心自问：“我凭什么成就呢？因为我天天都不修行。”这是不是原因呢？什么理由都没有，最多只是估计而已。

通过因明分析自己的心态是非常有必要的，如果通过这样的方式详细地分析，在有些窍诀性的教言中讲，依靠极其尖锐的智慧宝剑，认识、分析自己的心态，这样能解开自相续中分别念的罥网。

总之，如果无理由的伺察意正确，那么就有一切都正确的过失。

第二，破颠倒理由的伺察意。

大家应该清楚，颠倒理由的伺察意有两种：不成因和不定因。

若是倒因伺察意，则与意趣成相违。

颂词中的“意趣”指法称论师论典的意思。

你们承认“颠倒理由的伺察意是真实”的观点是不合理的。为什么不合理呢？因为法称论师在因明七论中，把不定因产生的定解安立在怀疑中，不成因产生的定解安立在颠倒意识中。如此一来，你们因明前派的这种立论——不定因和不成因所抉择出来的定解都是伺察意，与法称论师的观点明显相违，你们再怎样辩驳，实际上也不能超越法称论师的智慧。如果放弃

了法称论师所造的如此弥足珍贵的论典，在世间上要依靠因明宣扬自己则无有是处。

我们应当了知：用所量建立无常，这是不定因；瓶子无常，是柱子之故，这是不成因；以常有建立无常，这是相违因。前面我们也讲过，这三种相似因所生的意识不是伺察意。为什么呢？因为伺察意要得到一个符合实际的结论。你们因明前派一边说伺察意所判断的外境是真实的；一边又说依靠不定因、不成因推理，那它们所得出来的结论会有正确的机会吗？这是不可能的事情。法称论师再三说，不定因和不成因抉择出来的结果不是正量，也不符合实际道理，可是你们因明前派一直认为依靠这种方式证实出来的东西是符合实际道理的，这是非常可笑的事情，绝对不合理。

此外全知果仁巴也讲到，所谓没有理由的伺察意，并不是没有理由，应该有理由。为什么呢？以前在水井里面有水，依靠这种理由推出现在也存在水，所以你们因明前派把它安立在无有任何理由的伺察意中，这种说法肯定不合理。

第三，破依教之识为伺察意。

因明前派认为，无论如何，伺察意在内外教的论典中都出现过，由此原因，它决定是存

在的。

知自他宗教典识，归四识非伺察意。

因明前派认为伺察意应该存在，理由是它在自宗他派的有些教典当中出现过。比如《俱舍论大疏》中讲到，加行道的一些境界是伺察意或已决识；《现观庄严论》中，也有加行道的有些智慧是伺察意的这种说法。因此他们认为，在论典当中既然出现过伺察意，它就应该存在，但它不是正量，应该是非量。

但这说法是不合理的。因为所有的识包括在四种识当中，这其中并没有伺察意。意思就是说，无论是经典、论典，凡是非常合理的，如佛教中的四谛、二无我、释迦牟尼佛是真实的量士夫等，这些识全部包括在现量和比量当中，皆为正量识；外道依靠恒河来洗自己的罪业等说法属于颠倒识；有些人认为，在自相续当中的罪业依靠修行能否清净，对此有一些疑惑故包括在犹豫识当中；有些虽然有一种想法，但是根本不知道真正的真理，这叫不悟识。除了这四种识以外，在这个世界当中根本没有必要单独安立一种其他的识，所以你们因明前派这样安立是完全不合理的，有些人以前可能学习过心理学，研究过有情的内心状态，菩萨的入定境界和佛的不可思议的智慧，我们暂且不

谈；但是众生的分别念，尤其是相对我们人类而言，所有的正不正确的识全部包括在这四种识当中，除此之外没有其他的识，大家一定要记住这些道理。

综上所述，所有的识包括在正量识和非量识当中。正量识是符合实际道理的，就像无我、万法皆空等定解全部包括在正量当中，因为真正依靠理证和教证进行观察时，它们没有任何妨害。非量识则有正理的妨害，如有些论典中所宣说的"杀生获得解脱"等，若自认为这些观点合理则是颠倒识；有些论典中虽然已经讲了一些道理，但是它根本没有说到真相，这叫做不悟识；有些无利无害，如三心二意，也许有功德，也许没有功德等，这样的心态叫犹豫识。除了这四种识之外，并没有其他的识。

大家应该知道佛教的伟大，因为佛教中明确讲到，所有的识包括在这四种当中。自己平时也应该探索一下，除了这四种识以外，还有没有另外的识？其实绝对是没有的。

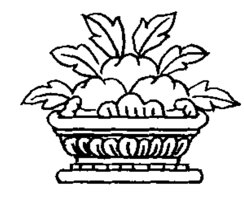
平时我们对佛教的认识，也完全可以包括在这四种意识当中：有些人认为释迦牟尼佛所讲的前世今世等完全合理，不管他是现量见到，还是通过比量了知，这种心态皆叫正量识；有些人自认为佛陀所说的不合理，前生后世根本

不存在，根本不懂而去理解，如声音本来是无常，反而认为是常有，这是颠倒识；有些人根本无法举出任何前生后世不存在的理由，只是没有找到真相而不懂，也并不是在反方面已经误入歧途而生邪见，这种对道理不懂的心态叫不悟识；有些人一直怀疑到底有没有前世，这种心态叫犹豫识。所以我们对佛教的看法也只是这四种识，判断任何一个事物，从我个人而言，除了这四种识以外根本找不到其他的识。

当然，许多知识分子的确学过不少的知识，尤其是在科学技术方面；但是在对人的心理研究方面，不要说胜义中，如一些光明大圆满和密法的窍诀等，就是世俗中的心理分析也未深入研究过。我虽然学得不太多，但是以前在有关心理学方面很有兴趣，当时也下过一定的工夫。学生时代的时候，确实认为人的心理值得剖析，由此在很多方面都分析过，但越分析越复杂，最后自己也是感觉晕头转向、不知所措；而回过头来，在佛教因明的领域当中才找到归宿。如果继续分析，《俱舍论》中讲七十七种或五十一种心所，若广说则有千千万万的分类。正如萨迦班智达在本论后面说的一样，仔细分析所有的心态则有无量无边；归纳而言，各自有它的类别、种类，如不了知正确道理的识包

括在不悟识这一种类当中，昨天说伺察意包括在不悟识的原因也是这样。所以，一切心态肯定能分，如“估计”和“我不懂”，从表面上看是两种心态，但是归纳起来可以摄在不悟识当中，这是佛教中归纳、扩展的两种特点。因此学习因明时，大家应该使自相续获得这种正见，这一点非常重要。

如果有了正见，则无论遇到什么违缘或者辩论都不会失败。在《密宗大成就者奇传》当中记载[26]，有一个大成就者叫小歌萨拉，首先他想在一个外道的论师前出家，结果外道论师没有摄受且不让他出家，他极为不满，并发下一个愿，等到智慧成熟的时候，一定要和他辩论；后来他到内教的一位上师那里去出家，学习婆罗门及内教的一切学问，并精通无余；后来，他到外道的上师面前，与其进行辩论，结果大获全胜。在佛教历史上，这种通过辩论破邪显正的例子不计其数。



[26] 详细情节请参阅《显密宝库 18》本传记第五品、光明大乐教言受教传承之 36：精通外道的小歌萨拉班扎。

第十二节课

因明前派将所有的非量分为五种，我们一个一个地破斥。前面已经分析了，因明前派所承认的伺察意不合理。今天是第二个问题，也就是破现而不定识。

辛二、破现而不定识是非量识：

设若现而不定识，非为真实之正量，
一切现量成非量，现量决定已遮故。

因明前派安立现而不定识的法相是：不违反方的增益而能完全现出对境的自相，叫现而不定识。它分为境相不明、心未专注和颠倒理由导致的现而不定识三种。其中每一种都不违反方的增益且都是现量，但是都不具备决定性，因而因明前派认为它是非量。

萨迦班智达破斥对方的观点，如果你们因明前派承许现而不定识不是正量，而归属于五种非量识中，则现而不定识以外的根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量等，这些现量都成了非量。为什么呢？因为现量是不具有决定性的。这一点，在法称论师所著的因明论典，尤其是《释量论》中着重强调过，所谓的现量不可能是决定识。大家都知道，决定识是一种定解，此点在《定解宝灯论》中，也讲得非常清





楚。

如果对方说，无论任何现量，没有决定的缘故不能成为正量，只能成为非量，那么所有的现量就都成了非量；如果对方这样承许，那正量中现量就不存在了，只剩一个比量，而按照佛教的观点这种说法是完全不合理的，如是遮破了因明前派的观点。萨迦班智达的意思是说，你们所许的现而不定识，除了现量以外根本不存在。

而全知麦彭仁波切对此持有不同的观点，这个也值得分析。为什么全知麦彭仁波切把它安立为非量呢？这是从心里不能生起定解的角度安立的。有些人这样反问："如果不能生起定解就成为非量，那么根现量、意现量等会不会全变成非量呢？"不会的！为什么呢？因为依靠根现量和意现量的能力，于后面可以产生定解，而现而不定识永远也不可能产生定解。比如说心不专注现而不定识，当时在很短的时间中有人擦肩而过，但后来无论别人如何说，依靠这种现量的能力也不能生起决定性；同样的道理，迷乱理由所致的现而不定识，当时因为你的眼根错乱把贝壳看成银子，故依靠自力不可能产生定解，虽然依靠他力可以产生定解，但依靠他力不属于真实的现量。因此，全知麦




彭仁波切把伺察意和现而不定识都安立在不悟识当中，其原因也在这里。

那萨迦班智达为什么要破它呢？因为按照因明前派的观点，承认它是非量，实际上此种意识在本体上不成立。萨迦班智达自宗认为这种现量是相似现量，比如说眼见两个月亮，说明眼根有损害或有故障，所以无法如实地照见外境的自相。

对现而不定识，萨迦班智达和全知麦彭仁波切的观点并不相违。为什么呢？如果从能照见的角度来讲，萨迦班智达认为它是现量。全知麦彭仁波切也认为它是真实现量，只不过对于境相不明现而不定识而言，由于时间特别快，当时无法生起定解而已，实际上已如理如实地照见外境了；迷乱理由所致的现而不定识，如把贝壳看成银子，实际上他已经看见了，只不过根识错乱而已。因此，从照见对境的角度，全知麦彭仁波切也承认它是现量，萨迦班智达驳斥因明前派的原因也是这样的。但从能生起定解的角度来讲，因为依靠这种识永远也不可能在自相续中生起真实的决定性，所以全知麦彭仁波切把它安立在不悟识中。于此，因明前派跟萨迦班智达的观点稍微有点差别，这方面大家应该清楚。





我们这次听受因明的道友，一定要掌握这种思维方式，并依之进行观察、推理。当然在观察时，可能会产生这样的想法：到底不悟识、现而不定识等对我们的生活有什么关系呢？虽然在吃饭、工作、上班等很多方面，与现而不定识、伺察意不一定有关系，但当你详细观察识、外境的时候，就会知道哪些是正量，哪些是非量，而这种分析会对自己正见有很大的帮助。又有些人可能会这样讲："到底学习因明对我们的修行、智慧有什么帮助？"我觉得学习任何一个知识，它的每一句、每一段全都与你的生活非常相应，这在任何一部论典中，包括净土宗、禅宗或者其他的中观论典等都是不可能的；其实，大到宣说器世界的状况，小至剖析柱子、瓶子的生住灭等，在学习的过程当中会产生这样的结果——自相续的增益逐渐减少，正见日益增上，这就是闻思正法的功德。

于此，萨迦班智达破斥现而不定识的篇幅并不大，只用一个颂词驳斥对方的观点。接下来讲已决识，对于已决识，萨迦班智达认为它应该包括在不悟识中，除此之外并无单独的非量已决识。

辛三（破已决识乃不悟识以外非量识）分二：一、总破；二、别破。

壬一、总破：

已决识若以理究，则已成为不悟识，
颠倒识或正量识，此外他识不容有。

前面讲到，所有种类的识，除了正量识和三种非量识（颠倒识、犹豫识、不悟识）以外别无其他。所以无论如何，因明前派所承认的已决识，应该属于这四种识之中。

从内教的角度来讲，无论是藏传佛教的萨迦派、格鲁派等，还是汉传佛教的宗派都可以这样承认。虽然净土宗、禅宗在这方面分析的论典不太多，但是无论哪一个宗派，归纳起来，所有的识除了这四种之外不可能再有其他的。所以，如果真正用智慧来观察你们因明前派所承认的已决识，它要么成为不悟识，要么成为对真正的实相没有如实地了知，反而用邪知来束缚的颠倒识当中，或者是具有怀疑心态的犹豫识，以及以现量和比量进行分析的正量识。除了这四种识之外，其他的识根本不可能存在。

而你们因明前派所承认的已决识，其法相是已经抉择完了的东西，没有失去前面作用的识。我们以因明的理证智慧进行推究、观察和探索，它不是犹豫识，因为犹豫识是一种三心二意的心态，而已决识是已经抉择完后再次去认识，所以它不是犹豫识。如果它不是犹豫识，

那它是什么识呢？对此，萨迦班智达在他的《自释》中观点很明确，蒋阳洛德旺波尊者的讲义中也认为：在这所有的识中，你们所承许的已决识应该包括在不悟识当中。为什么呢？因为所谓的已决识是自己回忆前面的对境，而没有新的了悟对境，这其中有两个原因：首先是仅能回忆前面已经感受过的这种对境，然后它没有新生的对境。从这个概念的角度分析，不悟识应该也有这种特点。不悟识实际上是没有完全了知它的本体，从现在已决识的角度来讲，它的本体是前面已经了知后来再次知道，已经用过的对境，再用就不新鲜了。萨迦班智达的意思是，对方所许之已决识应该包括在不悟识当中。在这个问题上，前一段时间我已讲过，全知麦彭仁波切的观点与这里还是有些差别。

虽然已决识属于非量，但我们不能把它看作是很不好的识。尤其是在《现观庄严论》或者其他大乘论典中讲到，已决识在修行过程当中是不可缺少的。因为已决识是已经知道后再次知道的一种状态，所以在加行道时，很多的境界全部属于已决识。为什么呢？因为加行道还没有现证初地菩萨的无二慧，于此他会反复串习资粮道时抉择的正见。比如在资粮道时通过闻思、推理已经抉择了人我不存在，那在加

行道时，无我的有境就是一种已决识；通过智慧观察，了知身体不清净，这种不净观的有境也是已决识，通过推理了知一切万法为无常之性，万法无常的定解也是一种已决识。所以永远把已决识抛开，认为它只是一种非理作意，这是不合理的。之所以全知麦彭仁波切究竟把已决识安立为正量的果，其原因也在这里。

当然全知麦彭仁波切跟因明前派的观点有所不同。因为因明前派的已决识分了现量已决识、随现量已决识和随比量已决识三种；现量已决识既是现量，又是已决识，也就是说，它既是分别念，又是无分别念的同体法。这一点，下面还要进行破析，而且全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也不承认这一点。

对我而言，学习《释量论大疏》已接近二十年了。现在回忆起来，当时上师讲的时候，学得确实非常仔细；我想在座学因明的诸位，跟当时我们学因明的人可能有些不同。当时我们不管早上、晚上都特别地精进，除了中午急忙吃一点东西以外，一直在因明上面下工夫。上师每天在下午一、两点钟上课，接近上课时基本上当天所讲的内容全部能背出来，每天基本上都这样。而在座特别精进的人，有没有这样也不好说，不过有时看你们还是非常精进。



今天，有些发心人在我面前说特别忙，我觉得他们好像不太忙，不管说话、做事情都显得比较悠闲，当然肯定是很累的。我们以前闻思的时候，恐怕不是这样的，也许是自吹自擂吧；但实际情况，一方面对因明信心非常大，再加上上师如意宝也讲得相当的殊胜，而且当时上师要求每一个法师必须当场先从总义方面讲，然后再从字面上解释，每天若不看仔细，自己就觉得心里没有底，所以当时自己也有点傲慢的感觉。现在我有时候这样想，因为有一点基础，有些印象也比较深，再翻一下《释量论大疏》，可能没有大的问题。当时是八七年冬天讲的，距现在基本上已接近十九年了。

刚才讲到已决识，按照全知麦彭仁波切的观点，它可以从两方面来理解：一方面它属于的现量和比量的果，或者说应该属于量，为什么呢？因为它是依靠现量、比量的他力而产生的。前面已经观察过，它并不是依靠自力产生的，而是依靠现量、比量的力量而产生定解，所以从此角度承认是量。从另一个角度讲它是非量，为什么呢？因为前面已经了知了，实际上再次地了知是多余的事情，没有新的知识，从这个角度安立为非量。

综合以上两种观点，萨迦班智达与全知麦

彭仁波切的观点应该是相同的。为什么呢？因为萨迦班智达也承认，随着现量有一个识产生，比如说我第一刹那看见红色的柱子，第二刹那在我的相续当中生起刚才的所见：“哦，柱子是红色的。”这种脑海当中红色的概念叫随现量的已决识。它是不是正量呢？从随现量的角度来讲应该是正量；但是从对境的角度来讲，没有什么新的知识要了知，因为第一刹那所见的东西，第二刹那全部是一种总相，从这个角度来讲是非量。然后随比量已决识，第一刹那通过推理进行观察，如以所作了知无常，第二刹那以后就知道柱子是无常的，因为以前通过比量已了知故。这样一来，这种识是不是正量呢？从有境的角度讲，它是比量；而从对境的角度讲，因为除比量得出的结论之外没有新的知识，所以叫非量。因此全知麦彭仁波切把它安立为量的果，即现量和比量的果，其原因就在这里，在《智者入门》中也是这样安立的。那么，萨迦班智达承不承认这一点呢？虽然他在这里着重破斥对方观点，但是他承不承认这种现量见了后产生的分别念相续，是符合实际外境的一种识呢？这一点萨迦班智达也会承认；那么通过比量而得出来的有境，承不承认它符合实际道理呢？他会承认的，因为柱子本来是无常的；

那它是不是量呢？从有境的角度来讲，萨迦班智达也承认它是量。

因此，对自宗传承上师们的智慧确实更有信心。当然《释量论大疏》当中关于这方面的窍诀是相当多的，当时学的时候虽然自己的智慧很钝，但却越来越对自宗的传承上师们生起信心，尤其是学比较深一些的道理时，更能体会到他们的智慧是无与伦比的。

按照全知麦彭仁波切的观点，已决识是非量。为什么安立为非量呢？因为萨迦班智达在这里已经讲了，它应该属于不悟识，这一点麦彭仁波切也承认。为什么呢？因为没有什么可了知的东西，从而安立在非量当中。关于这一点，绒顿班智达在其《量理宝藏论注疏》中也有类似的说法，柱子第一刹那中是无常，第二刹那它成了已经了知了的东西，实际上已了知的事物再推理，这是一种不成因。在其他因明当中也有这样的讲法，比如说我不知道柱子是无常，另外一个人说："柱子无常，因为它是所作故。"以前不知道柱子是无常，现在我知道了，那么这个推理是正确的；然后我把这种推理跟法称论师说："法称论师，你听着，我有一个推理：柱子是无常，因为它是所作之故。"而法称论师早已知道柱子是无常的，那么因明中就把

这种推理安立为不成因，虽然柱子无常是成立的，但此立宗在对境前早已成立，所以你再在他面前安立则成了多余的事情。同样的道理，所谓的已决识从对境的角度来讲，第一刹那通过推理论证柱子是无常的，实际上第二刹那以后的识是正确的，但是这样的论证对已了知此立宗的补特伽罗来讲是多余的事情，所以为什么萨迦班智达把它安立在不悟识当中，原因也是这样的。

当然这个刹那，按理来讲是成事刹那，并不是时际刹那；如果是时际刹那，根本没有办法在如此短的时间当中产生一个比量的推理，所以在因明中的刹那一般是成事刹那。在《大乘阿毗达磨》当中也是这样讲，所有的所断和对治的圆满全部是在成事刹那中安立的，并不是安立为最细微的时间刹那；如果是最细微的时间刹那，那么产生对治，断除所断等这些都不能成立，即使在圣者根本慧定前这些也不能成立。比如说，我们推理"柱子无常，所作性故。"那这一个推理之中要有多少个时际刹那啊！所以肯定不是时际刹那，而是成事刹那。第一个成事刹那我现量见到，第二个成事刹那产生分别念，从此以后，所有的这些刹那全部是已决识。

有些人是这样的，有些法以前在法师面前没有听过就觉得有信心，“我去听一听”，听了一次就觉得是已决识了，“以前听过了，不用了，我不去了可不可以，请个假吧。《大圆满心性休息大车疏》以前在堪布面前听过一次了，我这次不用去了吧？”真正的修行人，以前像华智仁波切在如来芽尊者前，听了二十五遍《大圆满前行》；但是我们自认为，听了一次就成了已决识，不用再听了。实际上，从已经成立的角度来讲，也可以说这是一种已决识；但全知麦彭仁波切从量之果的角度说，它不是非量而是正量。应该从这个角度理解。

总之，刚才这个颂词真正以理推究，除了这几种识以外，你们所承认的已决识，根本没有机会安立。

壬二（别破）分二：一、真破；二、遣诤。

癸一（真破）分二：一、破相违法为同体；二、破根识种类为量。

子一、破相违法为同体：

这种观点只有因明前派承认，全知麦彭仁波切和其他宗派都不会承认。为什么呢？前面因明前派分已决识时有三种：现量、随现量和随比量已决识。他们承许的现量已决识，其第一刹那是真正的现量，跟已决识没有任何关系，

第二刹那、第三刹那……也全部是现量，但跟已决识是同体的关系。比如说我看见红色的柱子有十个刹那，第一刹那见它纯粹是现量，没有已决识的成分；第二刹那我又见一次，原来的现量相续没有断，所以也有现量的成分，以前了知了再次了知有已决识的一部分。所以他们认为已决识和现量是同体，它既是现量，又是已决识，有这样的识存在。

对其观点，萨迦班智达将予以驳斥；同样，全知麦彭仁波切的《释量论大疏》里面，也不承认这种观点。

下面遮破他们的观点。

现量现在无分别，已决过去乃分别，
境时缘取方式违，彼二同体岂可能？

因明前派承许现量和已决识是同体，萨迦班智达并不承认。为什么呢？因为现量有以下几方面特点：现量本身是无分别识；对境是现在的对境，即时间是现在；对境是自相；取境的方式明明清清、了了分明，也即外境的形状、颜色一目了然，所有特点将会呈现在眼前，它取的是自相，取境的方式非常清楚。从本体、对境、时间和取境的方式等这些方面观察，现量具有以上特点。而所谓的已决识，你们承认它是一种分别念；对境是总相（共相）不是自相；

时间是回忆过去的一些事情（我们前面已经讲了，已决识是以前知道完了的再次知道，所以它的对境是过去的事情）；取境的方式是模糊不清、混淆的（因为分别念以总相的方式取境，不可能像现量那样清楚）。所以，从本体、对境、时间、缘取的方式这几个方面来看，已决识全部具足分别识的特点，即使说已决识是现量，也是不可能的事情。对比来看，此二者从本体上讲，一个是无分别念，一个是分别念；从时间上讲，一个是现在，一个是过去；从对境上讲，一个是自相，一个是总相；从取境方式上讲，一个是清楚，一个是模糊。所以，通过本体、时间、对境和缘取方式这四个方面进行观察，因明前派承认此二者同体的说法，是完全不合理的。

以前，嘎玛巴秋扎江措在其因明论典《理证海》中对《量理宝藏论》的有些观点作过驳斥。当时他说，你们承许现量的对境是现在，而现量是依靠前面的作意、对境和根这三种缘因产生的，那么有境的对境到底是过去，还是现在的？如果是过去则与跟已决识没有什么差别；如果不是过去而是现在，那跟前面的雪域派所承认的没有什么差别，有境和对境成了同一时间。

但实际上这种过失并不存在，这在因明七

论当中也说的非常清楚，如《定量论》等一些因明论典中分析对境的时候，必须要站在经部宗的立场。此时，会不会存在境和有境同时的过失呢？不会有的，为什么没有呢？因为分别念的对境是很长远的，它既可以是刚才的前刹那，也可以是昨天、去年，乃至几百年前的事情。总之，分别念的对境是很长的时间，凡是能回忆的，都可以作为它的对境。而所谓现量的对境则是同时。虽然现在的眼识是前刹那的根依靠作意和对境而产生的，也就是说，现在眼识的对境并不是当下的外境，它们两个之间有刹那的差别，但是我们一般讲名言概念时，并不是在最细微的刹那上安立的。比如我们平时认为的现在，你看一刹那间当中，我说现在的时候，眼识早就已经产生了，所以当时的时间是非常短暂的；从刹那的角度来讲，境和有境有一刹那的差别，但从人们名言习惯的角度来讲，这就是我们所谓的现在。

以前我特别喜欢的一位洛沃堪布，他造的《量宝藏论注释》（但是现在找也找不到了），里面有很多地方专门驳斥嘎玛巴的观点：你安立现在是一个最细微刹那的观点不能成立，因为这不符合理自在和所有因明论师安立名言的基本传统，所谓的现在若详细观察，虽有一刹那和

二刹那的差别，但从名言的角度来讲，也包括在现在当中；而分别念根本不是这样的，如果它的对境是现在，那几十年前的东西也成了现在的对境，有这个过失。对于这个道理，我们这里的有些道友也可能会这样想的。

刚才说现量的特点是现在、无分别，而已决识的时间是过去的，本体是分别心；这样一来，它们的境、识和缘取的方式等完全相违。因此你们前派所承认的，现量和已决识是同体的观点，是非常可笑的，这个观点根本不能成立，所以你们一定要放弃自己的这种说法。

子二、破根识种类为量：

谓取种续乃现量，后知即是已决识。

因明前派又认为：我们没有现量和已决识同体而不成立的过失。为什么呢？因为第一刹那刚开始的时候，看见一个蓝色或黄色的东西，后来它有不断的相续产生，那么我第二刹那以后的识全部成为已决识，而第一刹那所看见的就是现量的对境。比如说第一刹那当中看见一根红色的柱子，这是第一次的现量，由于种类相续不断，后面继续产生现量的红色识，在没有舍弃红色识的情况下，还有一种执著它的分别意识也是存在的，这种相续就是他们所谓的现量已决识。

对方是把总相（种类）与自相的对境混在一起而说的，但这种说法是不合理的，下面驳斥他们的观点。

种类非为现量境，所见境无已决识。

你们所承认的种类如果用智慧来观察，它其实是一种总相。比如把前后的蓝色用分别念一刹那一刹那地串连在一起，从而执著为一体，以为这就是蓝色；或者我们的分别念把昨天、今天所见的江河连在一起，认为：昨天我看见的河在这里，今天看见的河也在这里。实际上，昨天你看见的河早已汇入大海，现在一点一滴也不可能驻留；同样的道理，我前一刹那所看见的蓝色，在后一刹那早已流逝了，不可能再成为后面心识的现量境，但从总相的角度可以成为分别念的对境，而他们并没有把现量与分别念各自的对境分开。

在有些讲义当中，对方说种类有两种：一种是外道所承认的种类，他们认为能周遍于一切法的一种种类，比如认为所谓人的种类周遍于一切人。外道的这种种类不要说在现量和比量当中，就是在名言量中，也根本不能成立。另一种是我们平时所说的共相，它是分别念的对境，并不是现量的对境。千万不能把分别念的对境，以现量对境的方式来进行宣说，这是

不合理的。所以萨迦班智达说，你们这种前后连在一起的种类，并不是现量的对境（非为现量境）。

“所见境无已决识”，所见的境不管是前一刹那还是后一刹那，绝对不是你们那样承认的已决识的对境。为什么呢？我第一刹那见到的柱子，这是第一刹那的对境；如果到了第二刹那，前刹那的柱子已经灭完了，我的眼识再一次看柱子时，实际上它已是新的东西，根本不是原来的对境还留在那里。如果还是原来的柱子，那对境就不是无常了，有这个过失。所以，现量的对境不可能是已决识的对境，已决识的对境也不是现量的对境。第一刹那见到的是第一刹那的对境，第二刹那见到的是第二刹那的对境，不可能于第二刹那还有见到第一刹那的对境。因明前派始终把总相和自相、分别念和无分别念混在一起，这样一来，了知外境就非常困难了。

如果要了知外境，通过这种方式也很容易观察。我也有这种感觉，如果因明学得非常好，对认识自己心的本性也会有很多帮助。因为对于不存在的种类，我们始终是用分别念把它结合起来，然后认为这是一个东西，实际上这种种类的执著是一种非量，是错误的见解。《释量



论》中用了大量的教证和理证，专门遮破人们对总相或种类的执著。总之，不存在的东西反而认为是存在，这是不合理的。因此，对因明前派的观点一定要进行驳斥。

下面宣说总结偈。

相违之故无同体，

因为我们前面承认，当下的对境和已决识的对境两者完全相违，所以现量识与已决识绝不可能是同体。相违的二者怎么会是同体呢？如水火本来相违，那它们有没有同体的机会呢？不可能有的。

是现量故非回忆，

所谓的现量是当下见到，与回忆是没有任何关系的；而所谓的已决识就是一个回忆，这一点在其他的因明论典中也讲得很清楚。

实际上现量已决识，在这里我们并不承认，因为按照全知麦彭仁波切的观点，现量已决识是不成立的。然后，随现量的已决识，如我以前看过，现在想起来了：对对对，我以前在菜市场看见一个大苹果，那时候我没有钱，但特别想吃，现在我回忆起来了。这种对现量的回忆，就是随现量已决识。最后是随比量已决识，比如以前通过中观的离一多因，令自相续当中生起了一切万法无有自性的见解；到了现在，

我又想起这个诸法无自性的见解，而这是跟随当时的比量推理而来的，所以称为随比量已决识。它实际上也是一种回忆，既然是回忆，那怎么会是现量见到外境呢？不可能的。现量见到就像刚才所讲的那样，是当下的对境；而回忆是去年、前年，乃至更远的对境，比如我们若能回忆自己前世，那就可以想：我的前世是什么，我当时特别喜欢唱歌、跳舞、打瞌睡等。所以，若是现量则肯定不是回忆，此二者不能混为一谈。

种类相违根对境，

我们刚才讲了，所谓的种类就是用分别念把所有的东西连在一起，它本非实有，只是一种共相，所以它只是分别念的对境；要让它成为眼根、耳根等的对境是不可能的，而现量境才是根的对境。因此，种类不可能是根的对境。

现见前后无差异。

因明前派认为，现量见到前后不可能有差异。意思就是说，我们第一刹那见到的是纯粹的现量，没有任何杂染，第二刹那以后见到的就全部是已决识。我经常想，如果按照他们的观点，这根红色的柱子去年到现在一直在这里，我每天讲中观时用它作比喻，讲因明时也用它，那么只有我第一次见到时，它才是真正的现量；



第二次以后，每一次上课见到的就全部成为已决识了。

但萨迦班智达认为，这是不可能的事情。不但你前一刹那、后一刹那的对境不同，而且你的有境也是在不断地更换，一直不断有新的事物产生。过去的对境，现在一点一滴也没有；而现在的对境，也是刹那生灭的。实际上，自相的每一刹那都是即生即灭的。所以，你们承许的相续只不过是一种假立的概念而已。

对境无差异的意思是说，前后每一刹那都是现量，在此点上没有什么差别。对方说前面是现量，包括在正量当中，后面再看包括在非量当中，这种说法是不合理的。当然，世间人有这种说法："我以前已经认知了的东西，第二次再认识，那就是多余的事情，没有这种必要。"这只是我们的分别念而已，实际上有新的事物，有新的对境产生，所以无有差异都是现量。

若有决定非现量，

如果用分别念来衡量而有决定性，以此可以断除增益，那说明它绝对不是现量，因为现量根本不会有任何分别念，这一点前面已经讲过了，后面还会讲到。当然，依靠现量的能力可以产生分别念，这种情况是有的，但现量有自己的本体，它绝不是分别念。所以已决识若

有决定性，则不可能成为现量。

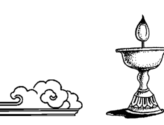
执著相同乃分别，

如果你认为前面见的是红色的柱子，后面见到的还是这根红色的柱子，前后两者是完全相同的，这种想法是分别念，不是现量见的对境。

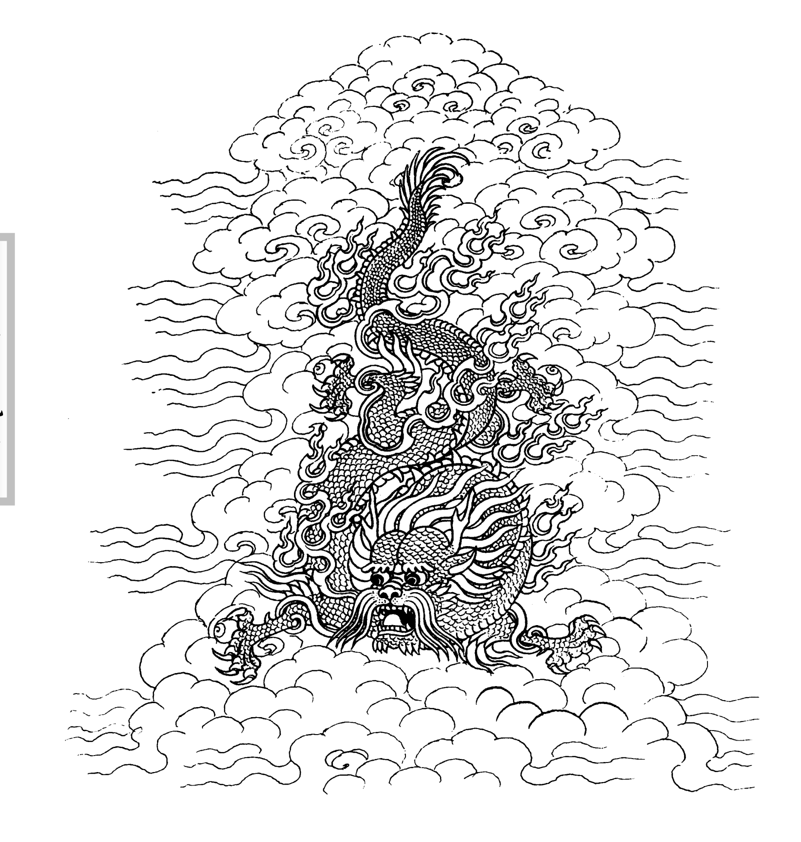
是故以识可遮破，现量决识同体理。

所以，我们只要是一个有心、有智慧的人，通过自己的意识完全可以领会，现量和已决识绝对不可能有同体的关系。这不用问别人，你只要是有一颗心，那么你好好想一想，已决识和现量到底有没有可能以同体的关系存在呢？或者这种情况，在你的相续当中会不会产生呢？自己也可以发现，在相续中有现量的时候，不可能有已决识，因为所谓的已决识是一种回忆；而相续当中有回忆时，也不可能有现量。现量要么是根现量，要么是自证现量，通过自证现量而生起忆分别念，所以这两个不可能同时在你的相续当中存在。这一点通过自己的智慧可以抉择，不用问别人。

关于这个问题，在藏传佛教当中也有依靠法称论师的教理来了知的说法，但是我们按照蒋阳洛德旺波尊者的注释来讲，依靠识就能完全遮破现量和已决识是同体关系的立论。总之，




二者同体的观点在任何一个场合中，是根本不可能安立的。







第十三节课

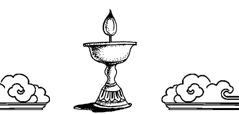
今天继续学习《量理宝藏论》，前面已经破完了已决识，下面开始讲遣诤。

癸二、遣诤：

境根极微相聚合，尽其所有刹那数，
生起领受之心识，即为异生之现量。

前面学习了因明中一些量和非量的知识，并剖析了因明前派所承认的已决识。讲到这里，有人可能会生起这样的怀疑："现量是见事物的自相，但事物在刹那性地变化，对于凡夫人而言，他根本无法见到刹那性的柱子、瓶子等，因为刹那极短，根本不是凡夫人的对境。如果这样，凡夫人是否无有现量了呢？如果眼不见刹那的柱子，耳听不到刹那的水声等，那所谓的现量在凡夫人前到底是如何安立的呢？"

萨迦班智达对此回答说，对现量进行观察时，真正要成立一个不可遮破的现量，这是十分困难的。比量、现量全部是识的范畴，是以分别和无分别念各自安立的；从最究竟的角度观察，所有的识全部是非量。因为用中观的胜义理论进行分析时，没有一个真实量的存在；但是在未经详细观察的名言当中，尤其是站在观现世量的角度应该成立正量。在一定的程度



上，世间凡夫前可以安立正量，所以没有必要担心无有现量。

既然现量对于凡夫人而言可以成立，那么到底是如何成立的呢？就像前一段时间所讲的一样，比如说我们要现见外境，现见的因缘必须要具足，那需要什么样的因缘呢？首先是外境，然后是根，如眼根、耳根等，最后是作意，这三者必须要聚合。虽然这三者聚合，但无分刹那和无分微尘还是无法见到。那凡夫人到底如何现见外境呢？首先外境要积聚一定数目的微尘，然后自己的根也要具足一定数目的微尘，此二者聚合。但仅此还不够，经部宗虽然承认根是微尘聚合的，但是这种所谓的眼根，能不能照见对境无分微尘呢？按照小乘的观点，它是不能照见的。这样一来，外境的微尘和根的微尘必须聚合；聚合以后，还要跟能产生眼识的刹那相续聚合，这样才可以照见对境。

当然，对于刹那聚合的问题，也有一些论师们的观点是不同的。他们认为刹那不可能出现聚合的情况，因为最短的时际刹那即生即灭，许多刹那不可能同时存在并积聚在一起；这与很多微尘可以同时并存不同，否则就有前刹那常有不灭的过失。如是观察，则很多刹那不可能积聚在一起，成为一段的时间。

虽然如是，但对于凡夫人的现量而言，于微尘的因缘聚集之后，必须要经过刹那相续聚合；而且，还必须是足够数量的刹那。比如说我看柱子，首先柱子要具足足够的微尘，即柱子最少也是要有眼识能够看得见的微尘积聚；然后根的微尘积聚和作意也要汇聚，此时要经过一定数目的刹那，我见柱子的眼识才会产生。而且，不管经过多少刹那，眼识也会如是地现前。柱子这种不断的刹那，在我面前其实全部是已经一目了然的，已经显现过的，但凡夫人不可能一刹那一刹那地生起清晰的定解。

综上所述，虽然刹那不可能积聚在一起，但是作为凡夫并没有现量不存在的过失。比如说，一滴水不可能装满整个瓶子，但是无数的水滴积聚起来就会装满瓶子，这是我们的眼睛可以见到的；同样的道理，外境的任何一个东西，它的因缘聚合到一个阶段时，执著、缘取外境事物的现量识就可以产生。这种情况，我们可以从两方面来理解：一、刹那和微尘的积聚达到一定的量，并且各种因缘具足，然后在每个刹那都会产生现量识；或者说最低限度需要多少微尘和刹那积聚才能产生一个现量识（凡夫人的现量比较粗大，不可能像圣者的入根本慧定般细微），这并无一定的标准，假设产生眼识需要二十个刹那，由第一刹那到第二十刹那，最后眼识就产生了，是否二十个刹那积聚在一起了呢？实际上刹那并没有积聚在一起，但是经过了二十个刹那的时间过程。二、假设有二十刹那的柱子在识前经过，按理每刹那应该产生不同的眼识，但每刹那自己不一定能生起真实定解：“噢，刚才二十刹那当中，我见了二十次柱子。”一般人的心比较粗大，很难对细微的对境生起定解，但事实上外境的一切特征已经在根识前现量显现过。

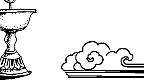
我们也可以这样理解，虽然外境的微尘和时间的刹那并不是现量的对境，但当它们积聚到一定的程度，一般人就能感受到了，如此详细观察后就可了知，名言现量并非不存在。然后，有些人可能会这样想：“到底最低限度要有多少个微尘积聚，有多少个刹那经过后，我的眼识才产生呢？”这一点，应该是根据个人的具体情况不同，其所需的数量也不同。有些眼根好的人，细小的微尘也能看得见；有些眼根不太好的人，就算戴了眼镜也看不清楚粗大的事物，但在他的眼识前，外境的行相应该说是已经出现过。总之，现量虽然没有分别念，但事物肯定是被照见过。此处讲述了这样的一个道理，从而说明了一般人的现量并非不存在。



那么现量的标准到底是什么呢？比如说由微尘积聚而成瓶子显现在眼前，人们都称：“我现量见到了瓶子。”因此，现量的标准是一般人现量见，且依自力不靠他力而生起定解。

但仅仅在眼前显现不一定就是现量，昨天有道友提问：“所谓的量分现量和比量，其中现量分相似现量和真实现量，那看见虚空当中有两个月亮等到底是否为现量呢？”这是相似现量，虽然它也归属于现量的范畴，有现量的名称，但不是真正的现量。比如说假立的人不是真实的人，真假有一定的差别，因此相似现量不包括在四种识当中的过失是没有的，它应该归属于颠倒识之中，这个问题下文还会宣讲。

一般人能现量照见外境，但没有像圣者菩萨那样的现量。比如说眼见柱子，一般人见柱子与佛陀见柱子有很大的差别，这一点，稍微懂得大乘教义的人都清楚。虽然柱子由一个个的微尘积聚成一个整体，最后成为识的现量，但实际上它的本体是不是微尘的性质呢？如果我们分析得稍微深一些，那所谓的无分微尘也根本不成立，全部是空性或法界的本体；但在名言当中，并没有涉及到这么深的道理，因为在因明中，主要是宣讲如何成立见闻觉知的道理。



下面是暂停偈。

萨迦班智达在这里宣说了非常重要的内容。

所有数目之分摄，乃以种类差别为，
所有内部之分摄，承许归属彼范围。

无论因明前派，还是其他的宗派，对识的分类、归属都有不同的安立方法。但萨迦班智达认为，所有的分类应该以种类来分，并不是每一个心态就安立一个类别，这样会过于繁琐、复杂。

要判断任何一个事物，首先要了知它的法相（定义）和分类。其中分类应该以种类来划分，比如说人的法相是知言解义，人分为男人、女人和黄门，这种分法可以包括所有的人类；如果没有这样分，所谓的男人分为东方的男人和西方的男人，东方的男人又分东方的东方男人和东方的西方男人，而东方的东方男人还会有很多很多的类别，每个差别都安立一个类别，最后根本没办法决定一个分类，而且一切支分的分类也不能归属在根本的分类当中。因此在进行分类时，无论是识，还是外境，一定要归属在某个类别当中，这一点非常重要。

如果宗派中的量与非量全部细微地划分，就会有千千万万的分类，法称论师也说：“众



生的邪见无边。”那这些无边的邪见，能否包括在我们前面所讲的五种或三种非量识当中呢？或者说能否包括在一种非量当中呢？如果从种类角度则可以包括，否则无法包括。比如《俱舍论》当中就讲到了很多种心所，如信心、傲慢、毁谤等都是一种心所（心态），如果不从种类角度，根本无法进行归摄。

我们对识进行分类时，首先分为正量识和非量识，正量识包括现量和比量，现量是亲自见到而不依靠任何推理的正量识，比量反之。此时可能有人会想：“会不会出现一种既没经过推理，又不属于现量的识呢？比如自相续中对三宝产生一个信心，它首先不是非量而应该是正量识，但若是正量，它到底是属于现量还是比量当中呢？如果说是现量则不合理，因为信心属于分别念；如果说是比量也不合理，因为它未经任何推理，那这样的分别念到底归属在什么当中呢？”当然，信心（指符合真实情况的信心）是一种正量，但未经任何推理，肯定不是比量而应为现量，实际上现量有四种[27]，它应该归属于其中的自证现量。因此，所有的识既可以分类，也可以归摄在一个最主要的种类当

[27] 四种现量指根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量。

中，这样分摄不会有任何困难。

因明前派也承许五种非量识可以安立在一个种类当中，但由于他们不承认不悟识，所以真正观察起来，五种非量识不管安立在其中哪一个种类当中，都有一定的困难。因此它这里讲，所有的分类和归摄，应该以种类来安立。而种类当中，也有一些内部的分摄，这些内部的分摄，也是按照它的种类来归摄。比如说总的来讲，识分为正量识和非量识；非量识中，按因明前派的观点有五种非量识；此五种识可以包括在三种非量识（不悟识、颠倒识和犹豫识）当中；而这三种非量识最后又可以包括在不悟识当中。这样一来，内部的种类可以归摄在根本种类当中。有些人可能会这样想：“如果是这样，萨迦班智达把千差万别的非量识统摄在一个非量识当中即可，为何非量识又划分为三种呢？”之所以把非量识又分为不悟识、颠倒识和犹豫识三者，是因为有特别的原因和必要。比如说学院分男众区和女众区，女众区又分法身区、报身区和化身区。有特殊必要故可以这样分，若无特殊必要，比如每人都作为一个分类，那是多么麻烦的一件事情啊！其不合理的原因也在这里，所以我们必须要承许某法归属于一个范畴之内。如果没有这样，每一个种类




都在各个事物上安立，则量和非量就没办法分摄了，最终也违背了法称论师和陈那论师的究竟观点，故而因明前派把所有非量识归属在五种非量识当中的方法不太合理。但萨迦班智达也认为，如果有特别必要时，可以进一步再划分种类，比如从哪个刀鞘中抽出来的刀子，就归属于哪个刀鞘，最后还要插回各自的刀鞘中。这个问题必须要搞懂，否则的话，会出现一些心和心所没办法归属的情况，这是不合理的。

到这里，遮破他宗就讲完了。

己二（立自宗）分三：一、非量总法相；二、数目之分摄；三、各自安立。

庚一、非量总法相：

不欺不成即非量。

“不欺不成”的意思是不欺惑不成立，即两个否定词叠加，反过来说就是欺惑的识，此欺惑的识是非量。

不管是犹豫识、颠倒识还是不悟识，以它去寻找对境肯定具有一定的欺惑性，不会按我们的想像而得到真实的对境。所以本论下面宣讲量的法相就是不欺惑的识，无论现量还是比量，凡是所取的对境不具有欺惑性的识就是量；反之，自己的想法跟对境有一定的差别、距离，不符合实际情况，这种欺惑性的识是非量的法

相。

有些人可能会这样想：“前面所讲的伺察意，如认为古老的水井里面有水，结果真的有水，对境并不欺惑，那为什么安立它是非量呢？”所谓的欺惑性，到下面第九品的时候还会讲，在《释量论》第二品当中也有说明。所谓的不欺惑分作者、所作和作用三个方面，比如说认为古老的水井中有水的伺察意，从对境的角度来讲，它确实有水，这并没有错，按自己的想法去做不会欺惑自己；但是对有境的作者来讲没有任何依据，现量没见到，比量也无真实理证，所以对作者来讲有一定的欺惑性。虽然从对境角度不欺惑，但从有境角度来说是欺惑的，如此一来，伺察意不是正量而是非量。在了解这些关要问题时，我们应该多闻思因明的论典，通过这种方式来通达因明的秘诀。

这样安立的非量法相，能遍于所有的非量识，不管是分别的非量识还是无分别的非量识，或者颠倒识、不悟识和犹豫识，实际上都是一种欺惑性的识，因此一定要以欺惑性来理解所有的非量。以此标准来看，现在世人的心态绝大部分是非量，他们所判断的往往不正确。比如认为因果不存在是一种非量识，其实因果是存在的，只不过是自己没有了达而已；或者认

为三宝没有加持、佛没有功德等都是一种非量识；或者有些人认为：我的见解是正确的，不学佛才是正量，他们学佛的人可能精神有问题。就像一个自己有精神病，但他根本不知道自己是精神病，反而认为正常人是精神病的人一样。这些世间人既没有学过因明，也没有学过有关前世后世的甚深论典，反而认为自己的非量识是正量，在没有遇到善知识及学习殊胜的论典之前，这样的邪见暂时没办法遣除，在他的相续中会一直驻留；一旦善知识及各种因缘聚足时，非量识才能遣除，使相续变成正量识，比如说原来持没有前生后世这种邪见的人，后来因缘聚足时相续当中生起了因果正见，自那时起非量识就被遣除，相续成了正量。

经过多方面的分析，大家应该能通达正量和非量的区别。识的法相是了了明知，识分正量和非量，非量的法相是“不欺不成”，即非量是具有欺惑性的识，反之则是正量。

庚二、数目之分摄：

不悟颠倒犹豫识，三种正量之违品，
乃以缘取方式分，本体而摄即唯一。

首先对两个问题进行分析：一、非量识分几个；二、归摄在哪一个识当中。

因明前派的非量识分伺察意、现而不定识、



已决识、颠倒识和犹豫识，而全知麦彭仁波切则认为，在非量识当中应有不悟识。由于因明前派没有安立不悟识，所以为其观点带来很多的麻烦。为什么呢？因为要把因明前派的所有非量识归属在一个心态当中，这有一定的困难；如果按照萨迦班智达的观点，所有的非量识全部包括在犹豫识、颠倒识和不悟识里面，这三种非量识又可包括在不悟识当中，这样分类、归摄就比较方便。

正量的违品就是不悟识、颠倒识和犹豫识这三种非量识。那这三种非量是以什么样的角度来分类的呢？不是从心态本体的角度来分，而是从缘取的角度来进行分类的：不能如理如实地了知对境的真相是不悟识，执著对境反方面的增益叫颠倒识，对对境产生三心二意的心态为犹豫识。如果从心态本体的角度来分，所有的这些如犹豫识、颠倒识、现而不定识、已决识、伺察意等，再加上所有的随眠烦恼、根本烦恼，以及不符合真理的千千万万心态，这些都属于非量识。凡夫众生有无数的心态，其中有些完全是非量识。比如说有些藏族人特别喜欢金子和珊瑚，把这些装饰在脖子上或头发上，并认为非常好看，实际上这是一种非量，因为他们认为的好看，并不能真实成立；汉族

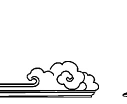
人也有类似的情况，尤其是科技越来越发达时，汉族人用各种方法打扮，实际上这种心态也是一种非量，人的美丑在本性上是没有的，所谓的美，其实都是自己的分别念造作的。也可以说，千千万万的众生有千千万万的非量，这些非量从本体的角度讲，都可以在包括不悟识当中。在有些论典当中说，所谓的不悟识就是无明，因为识没有如理如实地通达外境的真相；三心二意的怀疑心态，是不是如理如实地通达对境呢？根本没有，所以犹豫识也可以包括在不悟识当中；本来柱子是无常，反而执著为常有，这种识能不能如理如实地通达对境的真相呢？根本没有，所以颠倒识也可以包括在不悟识当中。同样的道理，众生相续当中无量无边的相似识、颠倒识、错乱识以及不如理的意识等，全部都可以包括在不悟识当中。因此，所有这些非量识，应该按照萨迦班智达的归属方法来安立。

大慈大悲的佛陀曾经这样讲过：众生无量的分别念都可以包括在无明烦恼之中，而无明烦恼可以用智慧来断除。所以，众生所有的分别念包括在正反两方面：正方面是如理如实地通达真相的智慧，反方面就是无明；如果进一步深入下去，就是佛陀的智慧和众生的无明。



萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身，他将因明七论的所有要诀全部融会在《量理宝藏论》的宝库里面。因此，学习这部论典时，大家也不要认为：“啊，学习因明，除了《量理宝藏论》以外，可能还有更好的论典。”当然，众生的根基不同，随自己的意乐也可以这样说。但是按我们的传承，尤其是上师如意宝以前传讲因明窍诀时讲，萨迦班智达的《量理宝藏论》中的确是有很多不共的特点，虽然本论文字很少，但在一些其他因明论典中根本没有提及的很多秘诀，在这部论典中阐释得非常清楚，比如因明七论中关于境与有境的道理，在本论中就讲得非常清晰明了。

因此我们一定要明白，所有的非量识全部可以归属在不悟识当中；所有的量是比量和现量，比量归根结底包括在现量当中，所有的现量最后包括在自证现量当中；所有的外境包括在自相的外境当中。以上这些都是因明的秘诀，萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》当中也有这方面的说明。在学习因明的过程当中，自己首先要知道外境归根结底就是自相，这也是堪布菩提萨埵所造《中观庄严论》的五大特点之一；然后，心识从量的角度来讲，包括在自证当中；所有的自证从其违品来讲，包括在无明





或不悟识当中。

现在大家应该知道这些归摄内容，明白非量识的三种分类是什么，以及两种分类又从本体上归属于不悟识的原因。

庚三、各自安立：

为什么萨迦班智达自宗，非量识要分不悟识、颠倒识和犹豫识三种呢？因为每一个识都有其独特的法相和分类。

一、不悟识。

不执彼者非彼者，乃不悟识有三类，
尚未入境未圆满，虽已圆满然未得。

不悟识的法相，即既不是真实地缘取它的对境，也不是颠倒地缘取它的对境，这样的识就是不悟识。

"不执彼者非彼者"，即没有执著真实的对境，但也没有颠倒执著对境。比如瓶子的真相是无常，我缘它的时候并没有执著为无常，没有去执著它真正的本体，执著无常可以包括在现量或者比量当中；执著常有则为非量，但是也没有这样执著。如果执著瓶子无常就成了正量，如果执著为常有就成了颠倒识，但是不悟识并不是这样的。总而言之，对外境既没有如理如实地认识，也没有从反方面颠倒误解，正在寻找事物的本体，这就是不悟识的特点。

有些人对佛陀根本不了解，到底佛陀是什么？包括部分学佛的人也不知道，有些人把佛陀看作是一位非常慈悲的老人，有些人看作是天人，有些人认为是神仙，或者以其他的众生来看待，这都是对佛陀的真相没有了解；但是在反方面，也没有不承认佛陀或者认为佛陀不好，所以这是一种不悟识。我们平时说的"你还不了解"，这种不了解的心态也是不悟识。实际上，众生相续当中的不悟识是比较多的。

有些人可能这样想："刚才讲不悟识可以包括犹豫识和颠倒识，但是现在这个是分类当中的不悟识，这个不悟识能否包括颠倒识和犹豫识呢？如果包括，犹豫识和颠倒识会不会具足不悟识的法相呢？"对于这个问题，必须要搞清楚的是，前面最后归属的不悟识，并不是分类当中的不悟识，此二者的法相有别：前面最后归属的不悟识是总的不悟识，实际上它是从没有如实了知对境真相的角度安立的。所以，总的不悟识和分类的不悟识，从法相上有一定的差别，但是从本体上没有差别。

平时辩论的时候，大家应该了解，分析任何心识应从其本体、作用和取境的角度来观察。从本体的角度来分，总的不悟识作为所有非量识的"总管"，它遍于所有的非量识；从取境

的角度来分，各种非量识有一定的差别。比如说自证和境证，从本体的角度来讲，所有眼识、耳识和鼻识等境证全部包括在自证当中；从取境的角度，眼识执著色法、耳识执著声音等各不相同，不能混为一谈。同样的道理，从本体的角度来讲，颠倒识和犹豫识可以归摄在不悟识当中；但在取境时则不能这样归摄，所以萨迦班智达说“乃以缘取方式分”，也就是从缘取的方式将非量识分为三类，应该这样来理解不悟识。

所谓的“悟”和“不悟”的意思是什么呢？就是指能否通达。真正通达是以现量和比量来了知的，可是不悟识既不是现量照见，也没有比量的依据，因此，当时的认识是缺乏根据的。如认为佛陀所说的教理不合理，这种认识既没有现量见，也没有比量的推理，所以把这种心态安立为不悟识；反之，如果有正确的现量或比量作依据，则不能称之为不悟识。现在很多人对佛法的理解，对一切万法真相的认知，可以说是处于不悟识的状态中；有时候看见这些众生，会觉得他们非常可怜，面前显现的柱子本来是刹那无常的，但是他却认为是常有的，实际上他自己就处于不悟识的心态当中。

不悟识的分类有三种：尚未入境的不悟识、



入境未圆满的不悟识、虽已圆满然未得的不悟识。

首先，尚未入境的不悟识，是指心根本没有取境。比如在根本不知道三相推理的人前说“柱子是无常”，这个人于是产生思维柱子无常的一种心态，实际上对他来讲，这就是一种尚未入境的不悟识；又如对从来没有皈依过佛门的人讲三宝的功德，因为他从来没有了解过佛法，所以这对他来讲，也是一种尚未入境的不悟识。

然后，入境未圆满的不悟识，是指虽然已经入境，但是尚未圆满。比如说我虽然已经学习了因明，但是还没有学习究竟，对三相推理并不是非常了解，别人问：“柱子是不是无常？”我通过三相推理正在观察柱子的本体，那个时候的心态叫做不悟识。虽然我一直认认真真地去观察，但是最后还没有得出真正的结果，即所作性则是无常的这种推理，对我来讲还是一个未知数，虽然已经入了门，但是还没有究竟；我们佛教徒当中也有这样的，虽然已经皈依了，但是真正的佛教道理，对他来讲还是非常陌生的，也是一种未知数。这种虽然已经入境，但还未圆满的心态是第二种情况。

最后，虽已圆满然未得的不悟识，是指虽

然已经圆满了，但是没有得到最究竟的结果。根据《量理宝藏论·自释》和绒顿大师的《日藏疏》这两部大论典的说法，此中分三：无有对境的不悟识、意识染污的不悟识、非对境的不悟识。

第一、无有对境的不悟识。对有境来讲，对境的本体根本不存在，如执著石女儿和兔角等，这就是对境不存在的不悟识。《自释》中说，已决识实际上是一种无有对境的不悟识，此时有人可能会这样想："已决识怎么会没有对境呢？应该有对境吧，比如我们前面讲的随现量和随比量已决识，第一刹那我知道柱子是无常，第二刹那取这个对境，那怎么会没有对境呢？"但在这里的对境，并不是已经知道了的再次知道；如果这样，因明中有专门对此发太过的。正如我们昨天讲的一样，在法称论师面前，还需要用所作建立柱子无常吗？根本没有这个必要！还有小孩已经生了要再次生，人死了还要再次死亡等很多的过失。第一刹那已经知道柱子是无常，第二刹那我用分别念来回忆，这就是所谓的已决识，它是一种回忆；克珠杰尊者在他的因明论当中，也是这样讲的；印度很多论师在其论典中也讲到，所谓的已决识只不过是一种回忆而已。因为以现量和比量

知道柱子是无常，对你来讲，从此以后没有必要再用推理来进行论证，对此时的心态而言，它没有新了知的对境，因此全知麦彭仁波切和萨迦班智达，异口同声地将已决识安立在非量当中。原来早已了知，对你来讲已经成立，现在再次对它进行论证没有任何必要，所以，已决识可以包括在没有对境的不悟识里面。

第二、意识染污的不悟识。即本来已经现量见到了，但是被分别念所染污的不悟识。比如说你现量见到的柱子，它是无常的，但是分别念一直认为它是常有的东西，这是一种相似迷乱因，我们的心已经被它染污了，从此以后始终认为："今天的河流就是昨天的河流，今天的柱子还是昨天的柱子。"这是因为被分别念染污，而没有了达对境的真正相续，实际上这也是一种不悟识。

第三、非对境的不悟识。即由非为真正对境而产生的不悟识，这也可以从时间、距离和本性三个方面进行分析。

1、从时间来分，比如说凡夫人仅仅是于现在的时间中现量照见柱子，但佛陀是未来、过去和现在三时照见，所以观待佛陀来讲，凡夫人只能见到现在，根本见不到未来和过去的事情；这样一来，从时间的角度来讲，过去与未



来不是凡夫的对境，这也是一种不悟识。

2、从距离的角度来讲，像一些秃鹫和老鹰，它们能看见很远的肉食，可是我们的眼睛根本见不到，只能见到视力范围内的东西，这是由于距离遥远而不能见到，与阿罗汉的四种不知因中的一种推理相同。

3、从本性方面而言，作为凡夫人，根本见不到柱子的刹那无常，或者一切万法无我的真相，不管对境怎么样显现，凡夫人根本见不到。

当然，以上这些道理，我们也可以这样来理解：从观待的角度来讲，所谓的正量应该存在；若从究竟的角度来讲，所谓的正量根本经不起真正的观察。

以前萨迦班智达的有些弟子认为，现量和非量可以同时具足，后来萨迦派有些论师遮破了他们的这种观点。萨迦班智达的弟子们怎么认为呢？他们有一个比喻，在漆黑的夜晚去看屋中的瓶子，当时只看见黑暗，并没有看见瓶子，但实际上瓶子应该成为他的对境，所以从对境的角度来讲，见到黑暗时没有见到瓶子，一个见一个不见，正量和非量同时存在。后来有些论师纷纷遮破他们的观点，因为量和非量同存的这种说法，在因明七论的任何一部论典中也没有讲到，所以此观点是非理的。

我们也可以这样想，对于一个凡夫人来讲，其对境在某种特定的环境或者世间当中可以安立为正量，但真正去观察时它并非究竟的正量。为什么呢？我们认为柱子存在，但是这个在面前显现的柱子只是无数微尘积聚在一起而形成的聚合体而已。从这个角度来讲，凡夫的现量并不是真正的现量。我们认为柱子是现量，但这个现量是如何产生的呢？平时的语言观念、传统和前世的习气等混合在一起，到了一定的时候，我们就认为这是现量。比如说两三个微尘积聚在一起，我们不叫它瓶子，很多的微尘积聚到可见时，我们才把它叫做瓶子，实际上瓶子的本体也只是微尘而已。同样的道理，眼识、耳识和鼻识等，仅仅是在众生心相续中产生一种分别念，或者一种整体性意识的时候，此时我们才认为它是一种正量。当然，观待自己的对境应该是正量，而观待其他人的对境则不一定是正量。但即使不是正量也不会造成过失，比如说瓶子是刹那无常的，这个道理对世间人来讲，他根本不知道，或者一切万法的本体是苦、不净、无我的本性，虽然在他的根识前可以显现，但是凡夫人能不能生起这样的定解呢？一般来讲，由于相续中存有严重的习气垢染，所以一般凡夫人根本无法照见。可是断

除烦恼障的阿罗汉有这个能力，假如我们俩面对同一个瓶子，阿罗汉由于没有我执，所以他了知瓶子的本体是空性，而我却把它执著为实有或我所。众生根据自己的分别念和习气，对外境判断时都会有所不同。

一般来说，在众生的传统观念中，大家在取舍时，将不会欺惑的东西安立为正量，将产生欺惑的东西叫非量。比如说一碗水，在《定解宝灯论》中讲，对人类而言，大家都认为是水，这对我们人类的稳固习气来说应该是正量；而在这里若有饿鬼，对它们来讲根本无法成立水，只能看见脓血。因此，全知麦彭仁波切说，观待众生自己的根基而言，有暂时的正量；而境界越来越高时，上上是正量，下下是非量；最后究竟来讲，唯有佛陀的所见是正量。



第十四节课

下面，我们继续学习《量理宝藏论》第二品分别有境，也即分别心识、观察心识的道理。现在讲择非量识中建立自宗的第二个科判。

二、颠倒识：

执彼即有非彼害，乃颠倒识分为二，
分别以及无分别，彼一一分共五类。

首先讲颠倒识的法相，取对境本身却有反方面量的违害，这种识叫颠倒识。举例说明：有人执著外境的瓶子是常有的，这种常有的执著存在正量的违害，这就是颠倒识。

颠倒识与不悟识有些差别，不悟识是没有如理如实了知对境的真相；颠倒识不但没有了解对境的真相，而且还在反方面理解它的本体，如是会存在现量或比量的违害。所以，千万不能承认由颠倒识得出的结论，否则在正理面前会有妨害。

在《中观四百论》中讲到，凡夫人有四种颠倒：无常执著为常有，不净的事物执著为清净的事物，苦执著为乐，无我执著为有我。这就是中观当中所谓的四种颠倒，它们都是没有了解对境的真相，反而执著反方面的另一本体，如是而有正量的违害；当然，因明当中也是这

样承认的。

颠倒识与邪见的含义基本上相同。比如说，本来世间中的因果、三宝的加持、前世后世等世间正理是存在的，可是有些人因为自己的俱生智慧不圆满，或者依靠外道宗派的遍计执著产生了邪见，把真相执著为相反的事物，即认为因果、三宝、前后世等不存在，无常执为常有、不净执为清净等，这些都是颠倒识。因此，在修行的过程当中，自相续中决不能让颠倒识有立足之地。因为，如果有了颠倒识，那不但不能了解事物的真相，反而会被错觉染污自相续。总之，颠倒识的法相就是这样安立的。

从差别而言，颠倒识一定有正理的违害；而不悟识是从另一个方面去执著，但并没有正量的违害。所以，我们在学习的过程当中必须了解，一方面犹豫识、颠倒识和不悟识有各自反体不同的法相；另一方面它们也有共同点，正如昨天所讲的那样，从不能了解事物真相的角度来讲，这三个非量是相同的。

然后讲颠倒识的分类，它分为分别和不分别颠倒识两种。其中分别颠倒识又分三种：错乱相分别颠倒识、错乱时分别颠倒识、错乱境分别颠倒识。

首先讲错乱相分别颠倒识。那么，什么是

错乱相分别颠倒识呢？就是事物的这种相，由另一个相似错乱因而造成错觉，然后将此二执著为同样，这就是错乱相分别颠倒识。如刚才我上来时，有一个人突然在我面前说：“哎，你回来啦。”我有点尴尬，因为我们并不认识。这时他自己也有点不好意思：“哦，对不起，我看错了。”这就是错乱相分别颠倒识。因为我与他所认识的人相貌相似，所以当时他就认错了。还有将花色的绳子看成毒蛇，蓝色的阳焰看成清澈的河流，红色的布看成燃烧的火焰等，我们的分别念从相方面，把这个东西执著为另一个东西，这就是相的错乱分别颠倒识。

然后讲错乱时分别颠倒识。比如说今天看见的河流，仍然当作是昨天的河流；或者今天看到的人，仍然当作以前的人。因为有一个相续相似的错乱因，所以从时间上没有分开了知。本来现在看到的事物肯定不是以前看到的事物，但却一直认为是，这种心态是错乱时分别颠倒识。

最后是错乱境分别颠倒识。比如说人站在山顶上，山脚下的人感觉他好像站在虚空当中一样，实际上他不是站在虚空当中；或者说门口上的瓶子看作是屋里的瓶子，屋子里的瓶子看成在门口上。这种因位置而产生颠倒错乱的

分别念，就是错乱境分别颠倒识。

在这里所分析的都是分别念，但是大家一定要分清楚分别念和无分别念之间的差别。所谓分别念肯定是具有一定的执著:“噢，这是什么东西。”无分别虽然能如理如实地照见对境的一切行相，但是不存在对其进行判断、分析的意识，就像镜子显现外境的影像一样，根本不评价对方的差别法等，这是无分别念。

当然，大概的分类可分为三种：相、时间和环境。实际上，有时候也可以从本质上讲，如柱子的本体是无常，但你却把它执著为常有；此处看起来，好像在时间上也有一定差别，因为在时间上，本来它是无常的东西，但是你却把它看作常有，这也是一种错乱的分别念。但是，以前的因明论典当中并没有这样说，这种错乱可能属于时间当中吧。总之，凡是分别念的颠倒识，基本上可以包括在这三种分别错乱当中。

无分别念的颠倒识有两种，即根识染污和意识错乱的无分别念颠倒识。

首先讲根识染污的无分别念颠倒识。我们的眼根出现问题时，在虚空当中看见二月或毛发，以及把白色的海螺看成黄色的海螺等，这些都是根识染污的无分别念颠倒识。如果你觉

得“这是二月”而去执著时，那这不是根错乱无分别念颠倒识；只有在未用分别念进行取舍时，在眼前出现的二月，这个境相才是无分别的根识错乱。《释量论大疏》中说，幻化师依靠木块、石子和咒语加持，幻化出的大象和骏马，此时观众的根识也是无分别的错乱根识。为什么呢？因为，在他旁边根识没有被染污的人，根本看不见这些幻化的象马。《大疏》的意思是说，幻化师通过咒语的力量使观众的根识受到染污，从而显现外境的错乱相。这样一来，可能有些人会想：“那我们看电视、电影，这些到底是无分别的根识错乱，还是真相的事物呢？”按照因明的观点来讲，我们现在看到的电视图像等，不是无分别的根识错乱，而是现量见到的。为什么说是现量见到呢？因为通过摄像机等仪器已经把外境拍摄下来了，经过转换之后，就变成了眼识所见的电视图像，这种图像实际上是一种色法。按照《俱舍论》的观点，镜子中的影像实际上是镜面反射出的一种影像，我们通过眼识照见这个影像，这不是无分别的根识错乱，因为当时自己的根并未受到染污，影像也不过是由物质的一种力量幻化而成，然后通过我们的眼识现量照见而已，应该这样来理解。

当然，无分别的根识错乱还有很多种；无论哪种根识出现错乱，都会在外面显现出一些境相。比如说有些人的眼根出现问题，经常会看到外面有鬼或者非人在说话或制造违缘等，这是无分别的眼识错乱；或者我们的身识产生错觉，觉得身上很痒，因此会想“可能有很多小虱子在我身上爬”，其实身体上根本没有小虱子在咬，这也是一种错觉。实际上，这些都是由根识出了问题而导致错乱的，其余根识亦可如此类推。这就是根识染污的无分别念颠倒识。

然后，是意识错乱的无分别念颠倒识。一般来讲，意识错乱的无分别念颠倒识指的就是梦中的无分别识。按照《俱舍论》的观点，在梦境中我们的眼等前五根没有起作用，成了相应根，所以不会现起根识。而那个时候的意识，通过无始以来或暂时串习的习气产生错乱，从而显现梦中的各种现象。从现象明显分的角度而言，这是一种现量，但是它是现量中的相似现量，因为它完全是由意识错乱而导致的。

另外，还有一种分别的意识错乱。比如说你在做梦的时候，执著梦中的大象、红色的火焰和蓝色的天空等，《释量论大疏》中说这种心态是一种意识的错乱分别，因为当时它明显地执著这是此、那是彼等，若有执著即是错乱



的意识分别而不是无分别。当然，有关错乱分别和错乱无分别的问题，你们可以看一下《大圆满心性休息大车疏》，全知法王无垢光尊者把密宗和因明的教言相结合而开示，尤其是在解释梦中光明的显现，以及如何认识光明等教言，非常深奥。当然，这些如果按照因明的观点来进行解释，则有一定的困难。但是，我们在讲解因明的时候，必须要按照名言的传统和规矩来进行。那梦中有没有真实的意识呢？真正的意识是没有的。为什么呢？因为那个时候，人的六聚识都没有活动。所以按照因明的观点，梦中的有分别识和无分别识都安立为错乱识。当然，按照唯识宗万法唯心的观点，梦境也是如幻如梦的显现，但这与因明在抉择名言时的情况，还是有些不一样。

以上讲了颠倒识的法相和分类，其中分类有分别的颠倒识和无分别的颠倒识。我们在学习任何一部论典时，懂得这个道理是非常重要的。因为有时候我们自己也不知道，哪些识是错觉，哪些是正确的觉知。所以，希望大家在这方面要作详详细细地分析。

三、犹豫识：

执彼复有非彼者，乃犹豫相分二类，
现前犹豫及隐蔽，均衡偏重而执取。

首先讲犹豫识的法相，即我们正在执著一个对境的时候，它的这种作用没有消失的同时，又出现认为不是它的一种执著，这样的识叫犹豫识。意思是什么呢？比如我执著柱子是无常的同时，也会产生不是无常的怀疑。因明和中观里面经常讲，众生只有一个心相续，不可能有两个心相续，于是有些人会这样认为：“那是不是一个人的相续当中同时出现了‘既是无常，又是常有’的两种分别念呢？如果一个人的相续中同时有两种分别念，那会不会有变成两个相续的过失？”我们这样回答：当然不会成为两种相续，为什么呢？因为我刚才认为这根柱子可能是无常的，当无常这种执著的作用和习气尚未消失的同时，又产生了另一种想法“可能是常有的”，在我当时的心态当中，这两种分别念并没有同时出现，所以不会有两个相续的过失。其实，它只是两方面都没有肯定，因为如果是无常，并没有建立它的理由；如果不是无常，也同样找不到违害它的依据。这种模棱两可的心态叫犹豫识，也就是平常所说的怀疑。

在这个问题上，以前有些论师这样说：众生心相续中有些是非量识，即颠倒识和不悟识；有些是正量识，即现量和比量；还有一种非正量非非量的第三品识，如同善业、恶业、无记




业中的无记业一样，这种除了正量和非量识外的平等状态就是犹豫识。他们认为，当时说柱子无常，无常本来是正量，但是没有找到无常的证据；说柱子常有，常有本来是非量，但是理由也没有找到，所以处于一种中间的状态，这种状态是不正不邪，如这个人是不坏不好的中等人一样。那么心是否有这样的情况呢？实际上这样的说法是不合理的。为什么不合理呢？表面上看来心识好像应该有中间的状态，但实际上要么是真的，要么是假的，除此之外根本不可能存在第三品的情况。我们详细观察刚才的这种犹豫，在正确的方面根本没有找到依据，他才会怀疑，因此应该属于非量当中。有些人认为，柱子无常和常有的依据都没有找到，有一个中间状态。但这种想法是不对的，因为正反两方面的依据都没有找到的心态归属在非量当中，这个道理大家应该明白。从表面上看，可能会这样认为：“这好像是对的，中间有一种模棱两可的心态。”但实际上这种说法是不合理的，为什么不合理呢？因为像现量那样亲自见到的依据和像比量那样不可推翻的理由都没有找到，既然都没有找到，那么只能属于非量当中，不可能有这样一个中间的平等心态。

有些大德说犹豫识不是这样，它应该是一种偏重犹豫，即要么是偏重真的方面，要么是偏重假的方面。当然，这些大德的说法一方面也是对的；但另一方面，本论讲的犹豫中有一种均衡犹豫，它两方面都不偏，不偏常也不偏无常，对两方面的怀疑是一模一样的，即常有的执著是“一斤”，无常的执著也是“一斤”，两方面都没有轻重。在这种状态下，它到底是非量还是正量呢？应该肯定其为非量，这个犹豫识的法相，是一个比较关键的问题，大家应该明白吧！

对此，全知果仁巴也是这样讲的，在前面意识作用没有毁坏、消失的同时，出现另外一个与其相反的现行分别念，这就是犹豫识。“作用”两字在这里很重要，所谓作用，即分别念灭后留下来的同类习气。比如说我执著瓶子是常有的，这个执著常有的习气，或者说它的隐蔽部分没有断掉的同时，出现另外一个认为是无常的现行分别念，这种心态即是：“哦，可能是常有的，也可能是无常的。”但是，这两方面都没有根据。所以，前面萨迦班智达一直通过教证、理证来说明，伺察意包括在犹豫识当中，其原因也是这样的。你真正要去寻找它的依据，两方面都没有，比如认为古老的井里



面有水，其实有水、没有水的证据都没有，虽然口里面这么说，或者心里面这么想，但实际上会产生犹豫的。

有些人信仰佛教也是这样的，对佛陀的功德，说有、说无都找不到任何依据，只是人云亦云：“既然别人这样说了，那大概有这种功德吧！”其实，心里还是犹豫不决。所以，为什么我们修行佛法的时候必须要有定解，原因就是这样的。不管世出世间的道理，一定要通过详详细细地观察，自己有能力自己去观察，如果自己实在没有能力，依靠诸佛菩萨和高僧大德的圣教进行观察，最后在自相续当中生起“佛法完全是正确的”这种念头，这就是所谓的定解，这种定解也就是正量。如果定解没有生起来，那自己的认识就是前面所讲的估计。就像有些人说：“可能有功德，也可能没功德吧？”全都处于疑惑状态之中，实际上这就是一种非量，不是正确的意识。以后我们说话的时候，尤其是在因明方面的辩论和对中观方面的道理进行抉择的过程当中，说话应该有理有据，不能用估计、推测。只有这样，你对三宝的恭敬和信心才会具有决定性。

以前，因明前派的一些大德认为，众生的相续当中产生的所有识包括在量和非量当中，



它们判断事物只有正确与错觉，除此之外再没有别的识；包括所有的入定智慧，也是只有符不符合实际真理的两种情况。当然，这种观察方法是从因明或者暂时名言真相的角度来说的；如果从究竟胜义或者从佛陀智慧的角度来讲，十地菩萨入定的智慧也成了非量。为什么呢？因为十地菩萨还没有如理如实地了解一切万法的真相，他的相续当中还有少许的习气垢染存在。那他所见的柱子是否完全正确呢？这有一定的困难，佛所见与十地菩萨所见的柱子，或者入定的现量肯定存在一定的差别。所以，因明当中再三地说，最究竟的量是佛陀，唯一成立佛陀是量士夫的原因就是这样的。但是，还没有到达这种境界时，就如昨前天所讲的那样，作为凡夫人也应该有他的一种正量。所以，学习因明应从两方面来分析，这是很重要的。

下面讲犹豫识的分类。其分类有两种：现前犹豫和隐蔽犹豫。现前犹豫又分为两种，即均衡犹豫和偏重犹豫。

均衡犹豫，如认为柱子可能是无常，也可能是常有，此二者的执著完全相等，并没有偏重于哪一方；又如，我们有时候这样想："佛陀的加持可能有，也可能没有。"这叫做均衡犹豫。有些因明论著中也叫做等分犹豫识，等

分就是相等的意思。

偏重犹豫，它是偏重于一方的犹豫。其可分为合理犹豫和不合理犹豫。合理犹豫，如认为："这个柱子可能是无常的，应该是无常的吧？"这种心态是合理犹豫。这个在《净土教言》中也讲过。因为柱子本来是无常的，我的怀疑也偏向于无常一方："哦，柱子 90%的可能性是无常的。"这样偏重于无常方面，是合理的怀疑。不合理犹豫，如认为柱子可能是常有的，也可以说 50%以上是常有的，这是非理怀疑；又如我们认为，布施 50%以上的可能性是没有什么果报，这样的想法就是非理怀疑。

以上宣说了现前犹豫，接下来宣说隐蔽犹豫。

隐蔽犹豫在有些论著中叫潜伏疑惑，因为它是在相续当中隐藏的一种疑惑，于未来可以成熟，但是现在并不明显。

我们前面说的伺察意，在这里一般安立为隐蔽疑惑，因为如果用正理进行观察，它即成为怀疑；有些人没有任何依据的分别念，可以包括在潜伏犹豫（隐蔽疑惑）当中；有些虽然推理，但是这种推理是用的不定因，如果用不定因成立一种法，那么这个法也处于隐蔽疑惑当中；不仅是不定因，由不成因推出来的意识也



都属于隐蔽疑惑。

在这里，大家可能会有这样的想法："为什么全知麦彭仁波切对伺察意进行分析的时候，也称其为非量？"如果归纳起来，全知麦彭仁波切认为它应该安立在疑惑当中；萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》中也是这样讲的，凡是没有能建立的证据，也没有能违害的依据，这种分别念全部属于隐蔽疑惑当中。

有些人说今天来客人，客人今天也来了，当然这符合真相；如果认为客人不来，但客人却来了，当然这不符合真相。不管认为来或不来，心里都没有一个可靠的证据，真正观察的时候，全部都处于怀疑状态。那有些人可能会这样想："我认为今天来，到时候果真来了，那怎么会是非量呢？因为这符合实际情况啊！"这个问题我们前一段时间也讲了，因明的不欺惑应该具足对境、所作事和作者三种不欺惑，如果其中之一不具足就是欺惑，尤其是作者方面不具足，那么肯定是欺惑的，应安立在非量当中。比如我当时想客人会来，虽然对境的客人确实来了，但是作者我的心中并没有现量和比量的证据，对作者而言有欺惑性，这就是为什么不将伺察意安立在正量当中的原因。虽然有些想法好像真的符合实际，但是对作者或者



对心识来讲，并没有产生真实的现量和比量的定解，所以它也应该安立在非量当中。

其实，我们学好因明以后，对自己判断任何一个事物，或修行任何一个法门，都会有非常大的帮助。

总结偈：

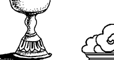
正量之识虽有二，然归唯一自证量，

非量之识虽有三，然除不悟实无他。

这是萨迦班智达对本品的总结。

所有的正量识包括在现量和比量中，现量分根现量和意现量等，比量分果比量和自性比量等，但这些可以全部归纳在自证现量当中，因为心识内观全部是自证；所有的非量识包括在不悟识、颠倒识和犹豫识三种当中，如果归纳起来，除了不悟识之外没有其他的识。最终而言，所有的量全部包括在自证现量当中，所有的非量识悉皆包括在不悟识当中。

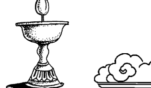
有些人可能会生起这样的怀疑："前面萨迦班智达说，应以种类来划分，不悟识的种类当中又分出犹豫识和颠倒识。如果说因明前派分五种不合理，那这里分为三种是否同样不合理呢？"关于这个问题，在最后的十一品当中会有专门的阐述，而以前上师如意宝讲《量理宝藏论》的时候，也这样解释过：之所以不悟



识当中又分出犹豫识和颠倒识，是因为有特殊的必要。如果有了特殊的必要而分，则不会有任何过失。那到底有什么必要呢？在进行三相推理的时候，如果有人使用了三种相似因（相违、不成和不定），而所有的非量识又包括在一个不悟识当中，其他的颠倒识和犹豫识不存在，那么我们对他进行回答的时候只能说“不成”，除此之外“不定”和“相违”就不能说了，会有这种过失存在。比如有人说：“声音是常有，所作之故。”我们不能说不成，也不能说不定，应该说它是相违，但是根本没有相违的颠倒识，它已经全部包括在不悟识当中了；如果我们说不成，则不合理，因为所作在声音上是成立的，应该说相违，因为所立常有与能立所作二者完全相违之故。同样的道理，“声音是无常，所量之故。”本来应该回答不定，但如果犹豫识全部包括在不悟识当中，那我们无法回答不定；如果对它说不成也不合理，因为声音应该是所量，这一点是成立的。因此，按照自宗观点，虽然颠倒识和犹豫识最后必须要包括在不悟识当中，但暂时有必要这样分，这是当时上师如意宝讲得非常深的一种窍诀。由于上师具足圆满的智慧，所以对各个方面的学问悉皆通达；尤其在因明方面，上师具有很多不共的窍诀。

上师当时还说，非量识全部包括在一个不悟识当中，并非是不合理的；如果最终全部包括在不悟识中，那是否不悟识已经具足了，上面的所讲的犹豫识和颠倒识的法相呢？并不需要具足，因为这里的不悟识，是从不能如实了知对境真相的角度来安立的。

由于当时学院的条件比较差，没有录音、摄像等先进设备，所以上师讲的很多法都无法录下来；如果有的话，即使给大家同步翻译，帮助也会很大，而且现在的很多人就能听到当时上师的教言了。上师是八六年讲的《量理宝藏论》，距今已经二十年了。当时摩尼宝区只有一、两间房子，学院可能有五六百人；后来我们八七年去了五台山，从五台山回来的时候，学院才达到将近一千人。当时，上师如意宝讲蒋阳洛德旺波尊者的讲义，我也是第一次听到因明，虽然当时非常有兴趣，也很精进、认真，但当时上师讲的很多窍诀，现在很多都忘了。当时在课堂上，有些法师在下面向上师提问题，上师则逐一问答；若是辩论、问难，则以教理一一遮破。我当时刚来时间不长，觉得上师很厉害，这个印象比较深一点；但到底怎么厉害，当时说的是什么窍诀，这些方面现在怎么也想不起来了。如果当时能录下来，现在我们大家



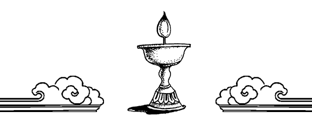
都会觉得非常稀有难得。

另外，全知麦彭仁波切在其《释量论大疏》中这样讲到：我们学习因明，最后能取所取也同样不成立，因为按照因明的观点，最后也是显露出各别自证的境界，能取和所取实际上是假的，这在因明的学问当中也可以看得出来。比如说我见到柱子，柱子是所取的境，根识是能取的有境，暂时是这样安立的，最终则根本得不到二取。所以，暂时把所有量和非量安立在识当中，识也是各别自证，各别自证所见的外境实际上是不存在的，应该从这个角度来进行安立。在此基础上，最后真正能了知一切诸法的实相，这就是因明的观点，因明的究竟密意就是如此。

《量理宝藏论》第二观识品释终

我们前面已经学习了，所认识的对境到底是什么，然后又学习了用什么样的识来认识对境，即外境和有境都已经学习了。那有境和外境之间通过什么样的关系来认识呢？或者说有境以什么样的方式来取外境呢？对此，我们分四个方面进行解释。

丙三（彼识知境之方式）分四：一、总及别之证知方式；二、显现及遣余之证知方式；



三、所诠及能诠之证知方式；四、相属及相违之证知方式。

丁一（总及别之证知方式）分二：一、总说境及有境之安立；二、分析总别证知之差别。

戊一、总说境及有境之安立：

缘取自相无分别，执著共相乃分别，
其中自相有实法，共相不成有实法。

总相和自相，我们在讲第一品的时候也介绍过，在这里不广说。总而言之，我们缘取自相法的有境全部是无分别识，而执著共相法的有境全是分别识，这一点务必要搞清楚。

“缘取自相无分别”，此句讲的是无分别识自己没有能力产生，它是依靠对境而产生的。比如说我看见柱子或听到声音等的时候，如果对境柱子或声音的自相不存在，那我的眼识和耳识也根本不可能产生。以无分别来取对境不能说执著，因为执著是有分别的。那么无分别识与对境的关系如何表达呢？就是缘取；缘取的对境是什么呢？就是自相；用什么来缘呢？用无分别念来缘，它们之间的关系应该是这样的。

“执著共相乃分别”，此句讲对境是共相，那心识以什么样的方式来取它呢？用执著来取；能取的有境是什么呢？就是分别念。当然，



分别念取对境共相时，是依靠自己的力量，并非依靠对境的力量。比如说我心里浮现出瓶子的总相时，无论外境的瓶子存在与否，对我的分别念来说都不会产生任何影响，因为这种取境的方式完全是以自己内心的习气和执著总相概念来运作的。

所以，无分别念和分别念有一定的差别，无分别念都是依靠对境而产生的，而分别念却是依靠自己的习气和意识的造作而产生的。

“其中自相有实法”，此句是说这两种对境中的自相，到底是有实法还是无实法呢？它应该是有实法。这一点，在《释量论》当中也说得比较清楚，所谓的实体、物质、自相和胜义谛等，在因明当中是同一个意思。

“共相不成有实法”，此句是从不成有实法的角度来讲的，所谓的共相、反体、无实法、虚法和世俗谛等没有什么差别；具体来讲，比如石女儿、兔角、非瓶等都是无实法。因此，总相全部是无实法，这一点一定要搞清楚。

但是，以前克珠杰尊者等格鲁派的有些论师，就与萨迦派和宁玛巴的说法有些不同，他们认为：“总法是实有的，总相是无实法。”也就是说，他们认为因明七论当中破的总，实际上是破的总相，并不是破总法，总法应该是

实有的，比如说所谓“瓶子”的总法遍于所有的金瓶、银瓶等。然而，萨迦班智达和全知麦彭仁波切都再三地遮破过这种说法；尤其是在《释量论大疏》中，麦彭仁波切用了七、八个推理来驳斥“总法成为有实法”的观点。总之，外道中的“总法成为有实法”的观点，是非常不合理的。

记得学习《释量论大疏》的时候，论中的有些观点与格鲁派也有些不相同。对方持这种观点的原因是什么呢？原因是以前的译师鄂·洛丹西绕，他首先到印度求学，后来又到克什米尔依止上师十七年。当时他的一位上师叫嘎单江措，这位上师精通佛教因明，同时也通达外道的因明，这样在其因明论典中就夹杂了一些外道的说法，如外道承认总法实有等。鄂译师在依止这位上师的过程中，就学会了这种观点。后来，他又将这种影响传给了后人，直到夏瓦秋桑以及格鲁派的一些论师都认为：“总法是存在的，总相是不存在的。”在因明前派的论典里面，也经常会发现有一些不符合真实佛教逻辑的说法，所以萨迦班智达也说：鄂译师虽然非常了不起，但是在他的观点中也有一些外道的说法，这种影响在因明前派中一直不断地出现。因此，历史上很多因明学家对






因明前派的有些观点不太承认的原因就在这里。但具体情况我也不是特别清楚，应该说按照全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点，因明前派在有些地方出现了这方面的问题。

当然，鄂译师也不是一般的智者。在藏传佛教中，鄂·洛丹西绕非常的了不起；尤其是在因明前派的历史上，可以说他对因明的贡献是非常大的。例如，他翻译了《量庄严论》等很多论典，虽然他经常自谦地说："我这样的翻译家像星星一样，以前的大翻译家就像太阳和月亮那样。"但实际上，他对佛教的翻译事业也做出了非常大的贡献，在藏传佛教所有的译师当中，他的贡献也是极为突出的；而且，他还专门写了《定量论注疏》等因明论著；并开创了讲解因明和辩论的传统；还有，他每一次讲因明的时候最少一千人，最多的时候达到一万人以上；而且，他的弟子中培养出来专门讲经说法的就有一千八百多人。因此在藏地历史上，应该说他是非常了不起的一位大德。但不管怎么样，我们按照萨迦班智达的观点进行分析时，总法就是这样的。

实体反体总与别，显现遣余分别否，
其他论师另行说，我遵论典讲解许。

萨迦班智达说：对于实体与反体、总相与

别相、显现与遣余、分别与无分别等这些方面，因明前派的论师们有时候把它们看作心法来讲，有时候从外境当中不存在只有心的一种分别的角度来讲，有时候从外境当中真实存在的方式来讲，有时候讲反体和实体是没有矛盾的一体关系，有时候讲反体与实体、总相和别相是完全分开的他体等等。

因明前派的论师们经常有各种不同的说法，众说纷纭、莫衷一是，但是一直没有发现比较合理的说法，他们的观点中根本没有一种坚不可摧、牢不可破的正理存在。对此，萨迦班智达说，我个人不跟随因明前派这些论师们的观点，因为因明前派论师们的情况比较复杂。正如我刚才所讲的那样，他们的有些观点也许是佛教逻辑的内容，但也许受克什米尔论师的影响，所以萨迦班智达说，我不愿跟随他们。那跟随谁呢？就是跟随法称论师和陈那论师的观点。而他们的观点是什么呢？就是我们前面所讲的那样，总相和别相完全断定为外境，分别和无分别完全断定为有境的识，遣余和显现完全断定为取境的方式；具体而言，就是无分别以显现的方式来了知自相，有分别以遣余的方式来了知总相，是这样的关系。如果了知这些，那么因明当中的千百万的秘诀，全部会自

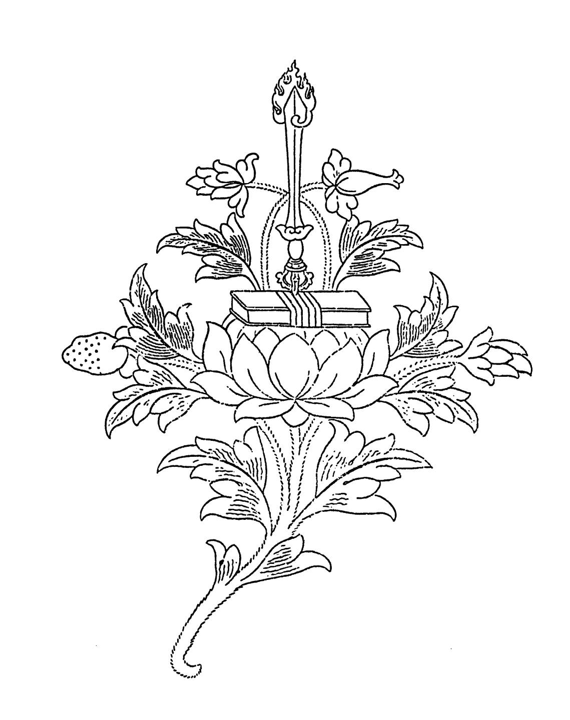
然而然通达。如果没有这样的秘诀，像因明前派那样，经常把显现和遣余、总相和别相、分别和无分别混在一起，这样始终不能清晰认识事物的真相；也就是说，既不能了知对境，又不能了知有境，而且执著取境的方式更模糊。因此，我们应按照法称论师的究竟观点来解释。

学习《量理宝藏论》，我相信对很多有智慧的人来讲，应该越学越“上瘾”，越学越有兴趣。以前没有听过因明，第一次听的时候可能有很多地方不太懂；但学了一、两遍以后，对我们通达世间名言，尤其对学习一些经论有很大的帮助。没有因明就好像没有眼睛的人走路一样，自己也不知道东南西北，只有盲目地判断；如果懂得了因明，就像具有一双明目，可以顺利地到达目的地。

以前，学院有一位平时喜欢说大话的管家，有一次他说：“啊！我的口才非常好，到时候就算在法王面前辩论，我可能也会说出很多正理，法王也不一定能回答出来。”很多人嫌他：“哪有这样的事情！你平时也没有那么好的口才。”但是，如果我们因明真的学得非常好，即使与一些真正的大智者进行辩论，对方也可能会哑口无言的。

当然，我们学习因明不仅仅是为了与别人

辩论，而是通过学习因明使自相续当中的邪见、分别念无有藏身之处，乃至将它们彻底遣除，从而自然而然对佛教的正理生起纯正的信心。所以我觉得，现在这个末法时代，尤其对一些分别念比较重的大城市人来讲，更应该学习因明。通过学习因明，来了知佛教的甚深正理与究竟意趣；这样以后，自相续中的邪见、分别念、犹豫等，很多不良心态会自然而然地消失无余。






第十五节课



今天，我们继续学习《量理宝藏论》第三品观总别。

昨天也讲了，我们在学习因明的时候，首先要认识所判断的外境，然后要了解能判断的有境心识，最后要了解心识认知外境的方式。

在因明中，如果总相和别相、境和有境等问题学得很好，不管是从宏观世界，还是微观世界的角度讲，都会对世界的认识或者说世界观有所帮助；同时，也能认识自己对外境的执著是怎样产生的，在名言谛的角度怎样断除它。对这些方面，都会产生极大的利益。

当然，我们学习因明最究竟的目的，是为了获得圆满正等觉的果位，这点是不可缺少的；但暂时来讲，前一段时间我也给你们说过，懂因明的人不管在任何场合，需要进行演讲或者跟别人探讨问题时，心里不会有很大的恐惧感。如果不懂因明，跟别人打交道时就会出现顾虑、害怕的情况；但是如果懂得因明，不管是在世间、出世间的任何一个场合中，自己会有一种无碍的辩才，也有一种安全感。因为你自己有了因明的智慧，可以以理服人。这一点，我觉得非常重要。

虽然在学习的过程当中，有时候大家可能会感觉有点累，导致兴趣不足，这是正常现象。一般来讲，凡夫人对造恶业很有兴趣，在这方面不用劝，也不用督促，心自然会趋向造恶业的对境。而造善业本来就非常费劲，再加上学习如此甚深的论典，确实是有些困难，可能会有学不进去的感觉；但是遇到这种情况时千万不要退缩，否则以后什么时候再有机会学习就很难说了。

你们也知道，汉传佛教中对五部大论，尤其是对因明的弘扬是非常有限的。从唐代到现在，虽然在学术界的范围内有所弘扬，但在出家人和信众中，真正能了知因明的人有多少呢？这一点不用说，大家也应该清楚。现在是信息时代，科学技术使世界变得愈发地小了，因而现代的世界上，谁最精通《因明》、《现观庄严论》、《俱舍论》等，人们通过各种现代化的途径就能一目了然。所以我觉得，对每一个人而言，学习因明的机会是非常难得的。

在闻思时，你们不要认为："哎，这没有什么，只是增加分别念而已，我还是要到某某地方去实修。"你去实修当然可以，但一般来讲，没有打好闻思的基础，这样的实修都是不稳固的。以前也看过很多，刚开始就提倡实修



的人，他打的宣传倒是很不错，自己也讲得特别好听，一些没有正见的人也跟他一起夸夸其谈，还觉得很有收获；但是这些没有打好闻思基础，没有修好加行的实修正行，就像冰上的建筑一样不可靠。

我们学院当中大多数修行人的见解应该说是非常正的，再加上自己也有能力遣除修行过程中的很多违缘，即使今生没有证悟见道，甚至有个别人在显现上也没有什么功德，但是在临终前对佛法的正见会极为稳固且不会退转。不退转的原因是什么呢？我觉得作为主持佛教的高僧大德们或者佛教的修行人，应该寻找这个原因，这一点千万不能搞错。有很多人的修行非常可靠，虽然没有见他吹嘘自己："我今天看见了什么，已经得了什么地啊！"但是他的修行境界、信心、见解和大悲心等，一直在稳固增上。这其中的原因是什么呢？其中最关键的原因，就是学习佛法者必须要闻思！尤其是分别念较重的人，只有通过学习因明和中观的正理，祛除相续中的邪见、分别念，那时对佛教的信心、对众生的大悲心会自然而然地增上。因此，我们学习因明时，始终要把见解摆在非常正确的标准线上，这一点非常重要。

现在继续宣讲：总说境与有境之安立。

比量不取有实法，故彼实法非应理，
乃遣余故智者许，比量即以反体立。

首先应该给大家说明，今天所讲的内容主要是总和别。如前所说，平时所谓的"总"就是我们心中显现的总相，"别"就是分别的这个法。

关于总别的问题，藏传佛教中的因明前派对此持有不同的观点。我昨天也讲了这种不同观点的来源，主要是受克什米尔班智达的影响以及藏地的部分论师各自独特的安立。后来，从萨迦班智达到全知麦彭仁波切等一些藏地非常出名的论师、因明学家，纷纷驳斥了因明前派以及外道的观点；当然，因明前派也有许多值得我们学习的地方，这些与自宗相同之处本论并没有驳斥。以前，我也很想参考因明前派大德们的一些论典，但是现在流传下来的因明前派的论典并不是很多。也有人说，因明前派根本没有承认过这样的观点，这是后代论师们安立上去的。这种说法是不对的，为什么呢？像萨迦班智达这样精通五明的大智者，根本不可能给别人扣帽子，别人没有承认的反而去冤枉他："你已经说过什么……"当然，《释量论》中也讲过，有些没有智慧的人并不知晓对方的观点，就用一些非理的语言去驳斥。这种

现象对于没有智慧的人是会出现的，但是我想萨迦班智达是藏传佛教当中第一位班智达，从其理论、证悟等各方面来看，都可以证实他是无与伦比的大智者，他不可能无端诽谤别人。所以，因明前派肯定有很多不如理的观点。

今天，要在这里宣讲这些观点中的几个问题。

在分析总别时，首先要知道哪些是实体的法，哪些是反体的法。我们平时所谓的总法、反体法、世俗谛法、虚假法、假立法等，这些在因明当中都是一个意思；一般自相法、实体法、胜义谛法等，这些在因明当中也是一个意思。

首先，我们要了解因明前派实体和反体的定义。因明前派认为所谓的实体就是由很多反体聚合成的，就像蘑菇是由众多菌褶聚合而成的一样；意思是说，在一个实体上有无常、所作、有为法、事物和物质等各种不同反体聚合在一起，这种聚合众多反体的法叫实体。什么叫反体呢？他们认为所谓的反体就是聚合中零零散散的法，比如说聚合中的无常、所作等反体性法，因为实体法是一个聚合体，其中零零散散的这些法就叫做反体。因明前派认为，所谓的反体在事物的本体当中是实际存在的，这




是其独有的观点，下面对此会专门进行破斥。

然后，还要了知因明前派实体法和反体法的概念。因明前派除了承许实体与反体之外，还承许有另外的实体法与反体法存在。那么，什么叫实体法呢？就是直接相违的法在一个实体上不可能聚合，这叫实体法；比如，无常和常有在一个实体上就不可能聚合。什么叫反体法呢？直接相违的法在一个反体上不可能积聚在一起，这叫反体法；比如从所知的角度来讲，直接相违的无遮与非遮，此二者在一个反体上不可能聚合。

由此看来，他们对整个事物的判断说得并不是很清楚。下面萨迦班智达将通过不同的方式予以破斥。

因明前派的观点为什么不合理呢？因为对方所许的这种实体和反体，实际上就像外道承认的具支[28]一样。外道所承认的具支，如所有的瓶子上具有一种有支，此有支遍于所有的瓶子；或者说身体的每一支分上都存在一个有支。在《释量论》中有许多教证、理证遮破这种观点，所以因明前派承认的实体、反体是不合理的，这是一个原因。

[28] 具支即是有支，是具有支分的整体之义。



还有一个原因，因明前派安立的实体、反体的法相不合理。为什么呢？因为要知道实体，首先要了知反体，因为实体具足很多的反体之故；而反体又是实体的一部分，搞清楚反体又需要先了解实体。如此一来，了知一个必须先了知另一个。也就是说，如果要知道实体一定要先知道反体，要知道反体又要了解实体，这样就有无穷的过失，永远也没办法了知反体或实体的法相，故这种法相的安立不合理。

再者，因明前派在反体和实体之外，又单独安立反体法和实体法的观点也是错误的。因为反体法实际上就是反体，除了反体之外并无单独的一个反体法；实体法实际上就是实体，除了实体之外并没有另外的一个实体法。比如说，我们因明自宗的柱子叫做实体，并是实有存在的，在柱子上不是常有的东西反过来说是无常的，不是非所作的东西反过来说是所作的，所以无常、所作等就是所谓的反体。在柱子上除了实体和反体之外，还有没有对方承许的实体法与反体法呢？根本找不到。因此，对方单独安立的实体法与反体法，是根本不存在的东西。另外，无常、所作等反体，实际上与柱子的实体是一体的；但我们用分别念来分时，全部都是反体。所以，这些反体是用分别念来安



立的，并不是在实体上真实存在。如此一来，“柱子是无常，所作之故。”以所作的比量来建立无常，所建立的量就应该是一种分别念；但如果按你们因明前派的说法，无常和所作的反体在柱子上真实存在，也即无常和所作成了自相实有之法，那么比量就成了自相的有境，有这个过失。

这个颂词稍微有些难懂，要明白其中的法义，希望大家首先要了知因明前派所承许的反体和实体以及反体法和实体法的概念。

实际上，我们自宗的反体就是反体法，实体就是实体法；而且，反体并不是实有存在的，只不过是我们以分别念进行假立的。如我面前的这个转经轮，它不是瓶子，不是瓶子的反体在转经轮上可以假立；它不是照相机，那么非照相机的这个反体也能假立。也就是说，从正面来讲它是转经轮，不可能有照相机的本体，但是非照相机的反体在它上面也能建立；而且，世间上有无数非转经轮的事物，这些反体在转经轮上皆可安立，但这些反体全是分别念假立的，并不实有。因此，非柱、非瓶等反体不可能像实有的东西一样，粘在转经轮上面。如果说实有，那这个转经轮上面就会有很多反体密密麻麻地粘在一起，但这种说法明显是不合理

的。而因明前派就认为，一个实体法上面有很多的反体积聚在一起，就像酥油上粘芝麻一样（听说因明前派有这样的依据，但没有看过这样的论典），而且这些反体都是实有的。由上可知，这种观点是完全错误的。

假设反体是实有的，如无常、所作这些反体是单独的一个实体，瓶子也同样是单独的一个实体；这样一来，当我们用所作的因来建立无常时，这是根本不可能的。为什么呢？因为这些都是异体的事物。其实在本体上无常和所作是一体，有些人在分别念当中知道是瓶子，有些知道是无常，有些知道是所作。我们在不知道瓶子无常的人前说："瓶子肯定是无常的，因为它是所作性故。"可以通过所作性推出瓶子无常，因为在瓶子本体上，所作、无常是无二无别的；正因为如此，在只懂所作不懂无常的人前应用这个推理时，他马上就会知道这个道理。但是，按照你们因明前派所说的那样，一个物体上面有很多的不同反体积聚在一起，且各自是单独的实体，那就没办法用比量来了知这个事物。

有关这个问题，颂词上是这样讲的："比量不取有实法，故彼实法非应理，"比量缘取的对境不是有实法，所以你们承认比量的对境

为有实法不合理。

虽然比量所耽著的对境应该是有实法，但是通过遣余直接破立的对境并不是有实法。比如说"山上有火，有烟之故"，我们心里耽著的就是山上火和烟的自相；但是在实际推理时，这些都是在分别念当中进行破立的，并不是在实体上进行破立的，因为在实体上面根本没办法进行比量推理。如果在自相上进行破立，这是谁也无能为力的。为什么呢？就像我们刚才讲的一样，自相上火的颜色、热性与火的本体无二无别，如是我们根本没办法通过比量进行破立。破斥和建立是由分别念和遣余识进行操作的，自相上它是什么样的东西就会这样如实现前，所以在自相上不可能有破立，这些我们在下面还要进行广说。因此，你们因明前派承许以比量来取有实法的观点是不合理的。

"乃遣余故智者许"，我们用比量进行推理，实际上就是通过遣余的方式进行破立。比如说"柱子无常，它是所作之故"，所作一词实际上是遣除我们心里不是所作的东西，然后建立是所作的东西；遣除不是无常的东西，建立是无常的东西。这些全部都是在我们分别念中进行操作的，不可能在瓶子实体上存在无常和所作这两者的自相，然后进行破立，根本没




有这种情况。因此，所有的判断、破立全部是用遣余来进行的，这就是理自在陈那、法称论师和萨迦班智达等智者们所承许的观点。

“比量即以反体立”，比量全部是通过反体来建立的。昨天也讲了，所谓的反体和总法等实际上都无自相，所以分别念通过反体进行建立与遮破，这一点是非常合理的。

总而言之，所谓的实体应该是成立的，而反体则是不成立的；但是对方根本没有分清这一点，反而承认反体是实有的。对此，前面也讲过，所谓的比量根本不能执著实有的对境，它应该是遣余或总相的有境；只有这样，才能做出正确的判断。所以，我们一定要明白，因明前派这种反体和实体都实有存在的观点是不合理的。

按自宗而言，实体是事物的自相本体；反体实际上是在分别念前假立的一种行相，此二者有一定的差别。所以自宗在名言的建立上非常方便，我们说什么话，做什么事，建立什么法，遮破什么法，都是非常容易的。我们去年学习《中观庄严论》时，也曾提及过这个问题。

戊二（分析总别证知之差别）分三：一、法相；二、分类；三、释义。

己一、法相：

首先要知道什么叫总法，什么叫别法，这个非常关键。

遣异类法即总相；亦除自类乃别相。

什么叫总法或总相呢？遣余识将许许多多不同时间、行相、地点等的异体事物执为一体，并遣除其他不同类的事物，这种遣余识所执著的法就叫做总法。比如说，我们将东南西北各种方向、过去现在未来三时、白红各种颜色所摄的所有这些瓶子，统统执著为瓶子；而且在遣余识前，遣除了瓶子以外的牦牛、柱子、照相机、摄像机等事物，只留下瓶子它自己的本体，这样的一种分别概念就叫做总法。所以，所谓的总相就是遣除它的异类（不同类别），并指其同类为一体。比如说“我们是人”，在遣除牦牛、山羊等人类以外的事物后，于人类当中不分方向、本质、肤色、时间、世界等，将所有这些全部综合起来而成为所谓的“人”，这就是一种总相，总的概念应该这样理解。

然后别相的概念，在遣余识前不仅遣除了异类，还遣除了同类中的他体法，建立自己类别当中的某一法，这叫别相。比如说东方人，它首先遣除了所有人类以外不同类别的事物，然后又遣除了人类当中除了东方以外的其他的人类。



总之，在遣余识面前，具足两种反体的假立法叫别，具足一种反体的假立法叫总，总和别的法相应该这样安立。

于此，有些人可能会这样想："所谓的总相是假立的，这可以理解；但是别相怎么会是假立的呢？因为别是成立的事物，它已经成为自相了，怎么还是假立的呢？"实际上，总和别两者都是假立的。如我们说所谓的人是总相，大家都认为它是一种假立的总相，因为所谓的人就是指所有的人，所以它的本体不可能是实有的东西，肯定是假立的，大家都觉得可以承许。但是所谓的别相就是指部分的人，它是不是实有的呢？当然不是实有的，因为这里的别并非指具体的某个人，它下面还有很多的分类。如从总的人类来讲，汉族人是人类当中的一个民族，它可以叫做别；但观待局部而言，汉族人也是一个总，因为汉人中也有东北人、南方人等各个地方的人，所以观待而言，汉族人也成了一种不实有的总相。因此，在因明中，总别这二者仅仅是一个或两个反体的差别；从本体而言，二者都是假立的。也就是说，无论总别都不是根的对境，全部是分别念的对境，不能认为总是分别念的对境，而别是自相的法或者现量的对境，不能这么承许；当然，如果我



们亲眼看见某人，此时的某人是现量的对境，但这种情况并不是此处的别。

在这里首先要清楚总和别的概念，然后要明白为什么在这里分析总和别。因为一些外道和因明前派承许总和别实有，有些则认为只是别实有。针对以上观点，无论是《因明七论》、《自释》，还是《释量论大疏》，都一再地予以了遮破。实际上，所谓的总和别都是一种假立的反体，二者都是分别念的对境，不是无分别的对境。我们一定要理解这样的道理，否则下面破因明前派观点的时候，自己根本无法理解。

己二、分类：

实际上，每一个法可分为两种，即事物的自相和在分别念面前安立的总相或别相；而从事物本体的角度来讲，总相和别相的概念都没有。比如说所谓的柱子，在我的分别念面前，它是以东南西北等所有柱子的角度来讲的，这样柱子就已经成了总法；而在整个所知范围内，它实际上是一种别法，因为在一切有为法当中"柱子"是别法。所以，"柱子"可以说是别法，也可以说是总法，观待不同的分析两种法都可以安立。可是，柱子自己的本体上有没有总相、别相呢？这些都没有，每一个法的本体

上既没有“总”的自相，也没有“别”的自相存在。

正如我刚才所讲的那样，在分别念面前，所谓的人既可以安立为总法，也可以安立为别法。原来，有一个发心人对我说：“你有时候把我当作国王一样对待，有时候把我当作仆人一样对待，我到底是什么呀？”当时我说：“在你的本体上面并不存在实有的国王与仆人，对待下属而言，你可以是国王；而对我来讲，你也可以是仆人。”同理，在人的本体上并没有实有的总法和别法；但是观待分别念来讲，在利用的过程当中把它安立为总法、别法都可以，应该这样来理解。

现在宣讲总别的分类，颂词当中是这样说的：

总别各自悉皆有，异体先后二分类，
异体别乃他实体，先后别则遮一体。

每一个总法或别法，实际上都可以分为“异体”和“先后”两种，即有他体的总法和他体的别法，以及有先后的总法和先后的别法，这样总共有四种。“异体别”是他实体的不同说法，而“先后别”则是遮一体之他体。

首先宣讲“异体”。其中异体的别法，指同一时间当中某一种类所摄的一切不同行相的



法。比如说树木当中所摄的沉香树、檀香树、柏树、松树等，这些就是他体的别法。因为檀香树的本体不是沉香树，沉香树的本体不是松树，所以它们之间是异体的关系，并在相同的时间中可以同时存在；东边的树、西边的树亦复如是，从这个角度来讲叫做异体的别法。与所有的别法相连的应有一个总法，这个总法叫做异体的总法。同样，从人类的角度来讲，东方人和西方人都是人类，实际上东方人和西方人是他体的别法；东方人和西方人都是人，都有一个人的总相，这种人的总相叫做他体的总法。

然后宣讲“先后”。其中，先后的别法主要是从相续上安立的。比如说昨天的我和今天的我，都是在一个相续上安立的，他们之间本体不是他体。如果是他体，那昨天的我就不是今天的我了；如果昨天和今天的我不是一个人，那就变成两个人了，所以这叫做遮异体。然而从别法的角度来讲，昨天的我与今天的我又不是一体的，如果是一体，二者无有任何差别，则会出现常有的过失，即我的相续不是刹那无常的了，所以从先后的角度称之为他体；但是从一相续的角度而言，又不存在真实的他体，因此，这种先后的法称之为“遮一体”之他体。

在讲胜义谛和世俗谛的内容时，有些自续派的论师认为是遮异体，像檀香树和沉香树、东方人和西方人等可以说是他体；但是昨天和今天的我，两者都是从我一相续的角度来讲的，它们不可能是他体（异体），所以叫遮异体。然而从别法的角度来讲，二者又不同，所以这种情况在因明当中称之为遮一体之他体。实际上，遮一体之他体与真实他体有一定的差别。比如说有些论师认为，世俗谛和胜义谛就是遮一体的关系。因为二谛并不是无二无别的，若是无二无别就会出现看见世俗谛的时候，也会看见胜义谛的过失；但除了世俗谛以外，有没有单独的胜义谛存在呢？也不存在，因此它们之间的关系是遮一体之他体。其实在世间当中，还有很多属遮一体之他体的事物。

如上所述，总法和别法可以分别含摄于遮一体之他体和真实他体之中。也就是说，真实他体包括他体的总法和他体的别法；而遮一体之他体则包括先后的总法和先后的别法。除此之外，实际上总法和别法中再没有其他的法。刚开始学习的时候，对这样的讲法可能有些不习惯，但是若做真正的分析，最终只能如是承许。因为观察因明当中所有的总法和别法，要么同时要么不同时，在相续当中只能这样安立，



所以除此之外别无其他。当然，对于这样的分类，以前有些论师这样说：《因明七论》当中并没有出现这样总和别的分类，只不过以前有一个非常出名的塔瓦炯勒（解脱源）论师，在他的因明论典当中有这样的先后总别和他体总别的分析方法。但无论怎样，在安立总法和别法时，我们要按照经部宗的观点；经部宗承认现在实有，而未来和过去并不承许实有。如果这样，一切器情在昨天不实有，而在今天是实有的；那么实有和无实有一体是不合理的。然而又找不到一体以外的本体，那么昨天的柱子和今天的柱子到底是什么关系呢？从总的柱子来讲，它们是遮异体的总法；从分别来讲，此二者是遮一体的别法。在因明当中，这些都是非常简单的事情。

听说这几天，有些道友学得有点困难。但第一品到八品之前，你们不要认为很难，这是非常简单的；到了八品以后，稍微有些难度；而到了十与十一品才是真正的比较难。现在我都担心，那时能否讲好；而你们那个时候，真的坐一段时间的“飞机”也不知道，有个别人可能会这样；但我想大多数人应该是没问题，这并不像我们以前学物理、几何等那样，相比较起来，你只要分析明白以后，除了这个以外

就再没有什么更深入的东西了。因明就是这样，跟《俱舍论》没有什么差别；你什么时候把这个推理搞懂了，从此以后一辈子都懂了，因此并不是很困难的。

己三（辨义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛一（破实体异体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

壬一、宣说对方观点：

有称总别是异体。

胜论外道认为六句法当中的总法和别法是他体，这种说法是不合理的。他们认为个别的瓶子等事物是一种别法，而总法的“瓶子”在每一个别法的瓶子上存在，因此他们始终认为总法实有存在；如果总法实有存在，每一个别法也实在存在，那么总法和别法就应该是他体的关系。

我们下面遮破这种观点时非常简单，运用可见不可得的因即可遮破。

壬二、破彼观点：

异体可见不得遮。

这种论调根本不合理。为什么呢？按照胜



论外道的观点，如果总法除了别法以外实有存在，那么我们应该可以看见；但实际上，根本看不见、听不见、得不到。

对方认为所谓“瓶子”的总相是实有的，但是除了金瓶、银瓶、东南西北的具体瓶子以外，遍于所有瓶子的一个总法在哪里呢？根本不可能存在。如我们可以在金瓶和银瓶上面观察，所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶包括的所有微尘上面根本没有，一点一滴都找不到；既然所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶上面根本没有，那你所说的“瓶子”到底在哪儿？其实，这只不过是在人们的概念当中，有一种遍于所有瓶子的总相存在。当然在概念当中，这样的总相可以存在，但这仅仅是一种虚假的构思或分别念而已；除此之外，在每一个瓶子上，根本没有总相“瓶子”的实有成分存在。

我们自宗的瓶子是指自相的法；除了自相的法之外，如果真的有一个遍于所有瓶子的东西存在，那它在哪儿？我们用可见不可得的推理来分析（可见不可得并不是瓶子上面有魔鬼，我们的眼识看不见，这不是可见不可得能了知的），如果金瓶上面真的有一个实有的总法存在，那么除了金瓶本身以外，应该有一个实有的瓶子总相，但是根本得不到。



在修习身念住的时候，以智慧观察，身体也是除了手脚等四肢以外根本找不到，所谓的“身体”也只不过是一种概念而已，它根本不可能真实存在。所谓的我也是如此，除了每一个执著以外，有没有一个我存在？根本没有。我们通过《中观宝鬘论》和《澄清宝珠论》里面讲到的胜义理论进行观察，我到底在哪里？衣服非我，四肢非我，内脏非我，识也非我；这样一来，什么东西都不是我，那我到底在哪儿呢？我根本没有，跟石女的儿子没有任何差别。同样的道理，所谓的“瓶子”等也只不过是一种概念而已，此为金瓶，彼为银瓶，这是铜瓶，那是铁瓶，在我们的概念当中，每一个瓶子上面应该有一个所谓“瓶子”的总相存在；在概念上可以存在，但实际上不存在，这一点通过可见不可得的推理完全可以了知。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、破多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

有说总别乃一体。

对方主要是指数论外道，他们承许一切法

可由二十五谛涵摄；一切现象（即除了神我与主物之外的二十三谛）全部是主物显现的，实际上现象与主物是一体，所以总法主物遍于一切现象之中。这种总与别的关系就像火与火的热性一样，总法在瓶子等一切别法当中存在，因为主物遍于一切万法的缘故；而且他们认为总法是一个，而别法是相当多的，每一个别法上面都有总法的本体。比如说“蓝色的东西”，它指蓝色的总法在蓝色的氆氇、镜子、眼睛等各种蓝色的法上面都有。对方是这样认为的，但这种说法并不合理。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

子一、可现不可得：

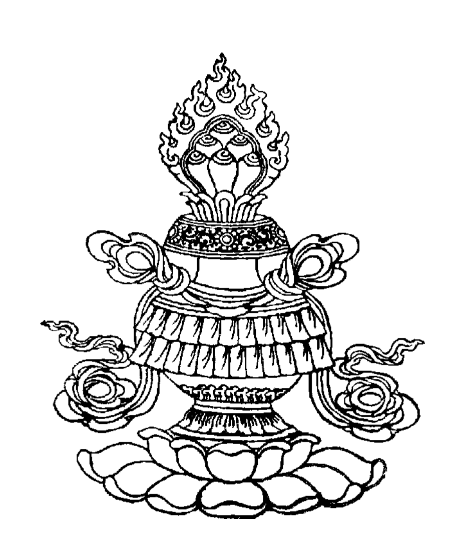
数论外道所许的，总法存在于每一个别法的观点，我们可以通过可见不可得的推理来进行遮破。

纵一实体然非见。

假如一个实有的总法在别法上面真实存在，那么这个总法应该能够被见到；但实际上除了别法以外，所谓的总法根本无法照见。

如上所举，我们依旧以瓶子为例进行观察。如果总法的瓶子与具体的瓶子以一体的方式存在，则应该可以照见，但根本无法照见。因为

除了别法以外哪里有一个总法存在？根本没有，连微尘许的总法也没有。这与我们刚才观察的方式是完全相同的，即这种观点用可见不可得的推理也可以遮破。所以，不管是胜论外道的总法还是数论外道的总法，也不管它们与别法是以一体的方式建立，还是他体的方式建立，始终都是不合理的。



第十六节课

下面继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别，即总相和别相。

己三（释义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

前面第一个可现不可得的道理已经讲完了，今天讲后两个科判：加以观察和发太过。大家应该清楚，在这个科判中对方主要是数论外道为主的有些论师。他们认为世间中的总法是一个整体性的东西，它遍于所有的别法。比如“瓶子”是一个整体性的总法，实际上它遍于不同时间、地点以及具有不同行相的每一个瓶子，即总法的瓶子在每一个别法上存在。所以，数论外道承认总法是实有存在的，并且每



一个别法上面都存在这样一个总法的实体。但这种说法是不合理的，以上我们已经运用可现不可得因的推理遮破过。

子二、加以观察：

境时形象相违别，若于一总相关联，
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。

如果你们数论外道承认一个总法遍于不同时间、不同地点、不同形相的所有别法当中，那有很大的过失。

有什么样的过失呢？如颂云：“境时形象相违别，若于一总相关联，”颂词中“相违别”是不同别法的意思。我们以瓶子为例，即处于十方四隅不同环境中的瓶子，未来、过去和现在三时的瓶子，白色、红色、蓝色等不同行相的瓶子，以及金银铜瓷等不同质地的瓶子，都与一个总法连在一起。如果这样，那么“生灭本体皆成一，”即这些不同环境、不同时间、不同形相的所有别法瓶子，它们的生灭就应该同时，一个瓶子产生的时候，所有的瓶子都应该产生；一个瓶子毁灭的时候，所有的瓶子都应该毁灭。因为你们数论外道承认一个总体以及总别一体的缘故。“非尔一体二分违。”否则在一个本体上存在一生一不生，一灭一不灭的相违两部分，这是完全矛盾的，其中推理的关要



大家应该了知。

在这个问题上，大家一定要搞懂总法和别法之间的关系。当然，总法、别法和遣余等都是由分别念安立的，把不同质地、时间、方向和行相所摄的瓶子全部摄于总法的瓶子，在分别念的概念当中，如果总法的瓶子遍于所有的别法是合理的；反之，总法如果不是在心里安立，而真正在外境当中存在，即外境中有一个所谓的总法的瓶子，它在每一个别法的瓶子上存在，那么就有刚才所发的这种过失。

为什么我们自宗无此过失，并且安立名言如此方便呢？外道和因明前派的论师们承认的这种观点，不合理的原因主要是因为他们不懂遣余而造成的。遣余在这里略讲，在讲第四品时我们会详细宣说。事物实际的本体跟我们心里的想法，一定要了知二者何时分开叙述，何时结合起来宣讲；如果不懂此理，那么我们学习因明或者在世间安立名言时就会非常困难。当然，如果你用心详详细细地观察，则名言中任何一法皆不成立，不要说以中观的胜义理论进行观察不成立，实际上仅仅用名言中的因明理论来观察时，也能了达其不成立。名言中凡夫在一定程度上是凭自己的习气、习惯和世间名言规律而进行取舍、安立的，用现在世间人

的讲法，这样就已经 OK 了；如果再详细地观察，世间名言就没办法安立了。所以，世间名言也是到了一定程度就不能再观察，再观察它就了不可得，趣入空性了。

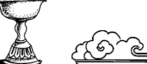
相对来说，人类的智慧要高一些，所以能够利用名言沟通与交流。名言实际上是有人首先给某个事物取一个名字，然后大家依此进行串习，最后依靠串习和取名，在名言中我们就可以进行取舍了，这就是我们人类具有思维、能够用语言交流的原因。而旁生则没有这样的能力，它们只不过有一些最简单的思维能力。比如牦牛，见到河水时知道可以喝，有草的时候知道可以吃；它们互相之间仅仅有一些简单的语言沟通，有时候听见母牦牛“哞”的一声，小牛也“哞”的一声，然后就走过去，互相有这么一个非常简单的“对话”。除此以外，“给我把瓶子拿来”、“过来吧！我们这个地方有很好的草”等这些概念，一般在牦牛的思维当中根本不会有。只不过可能有极个别的动物比某些人类还聪明，当然这是特殊情况。

总之，我们要明白，外道承许的“一个实有总法连在所有别法上面”的观点是不正确的，因为这样承许，就会有世间上所有事物同时生灭的过失。

有些人可能会这样认为："不一定要同时生灭吧？比如说东方的这个瓶子，在工厂里正在制造的时候，西方的瓶子它可以毁灭；并且在未来的瓶子还没有产生的时候，现在的这个瓶子也可以出现。为什么所有的瓶子要同时生灭呢？怎么会有这种过失呢？"

其实只要详细推理，会很容易明白其中的道理。因为对方认为有一个总法的瓶子实有存在，并且跟所有别法的瓶子连在一起，如果这样，假如上海某一个瓶子毁灭的时候，天津的瓶子就应该全部毁灭，因为上海的瓶子与总法连在一起，总法的瓶子与天津制造的别法金瓶也连在一起，既然都和实有的总法连在一起，而且总法只有一个，那么上海的某个瓶子毁灭的缘故，天津的瓶子也应该随之毁灭；不仅如此，未来过去现在三时，以及东南西北四方四隅等所有的瓶子，如果其中之一毁灭，那么所有的瓶子全部都要毁灭，会出现这样的过失。

又如外道承许人这个总法实有存在，它跟所有的人连在一起；如果这样，一个男人死了，则世间上所有的男人、女人、黄门全部都要死掉。为什么呢？因为总法与别法连在一起的缘故。某个别法与总法相连，而这个总法又跟其他的别法连在一起，这样形成一个三角关系：



一方面，总法连着这个别法；另一方面也连着其他时间、地点所摄的一切别法。如果这个别法毁灭，同时总法也必定要毁灭；总法毁灭，那么与之连在一起的其他别法也要毁灭，如果不毁灭，则有一个本体变成两分的过失。就如刚才我们所讲的那样，上海这边总法的瓶子毁灭了，而天津那边瓶子的总法没有毁灭，如是则有一个实有存在的一体总法，其上存在毁灭和没有毁灭的两个部分，但这是不合理的。

全知果仁巴在其讲义中这样破斥：别法毁灭时，总法毁灭与否？如果说总法不毁灭，如此则与你们所承认的观点自相矛盾，因为你们承认别法与总法一体的缘故；如果说总法毁灭，那么与这个毁灭的总法无二无别的其他别法也应该毁灭，因为一切别法与总法一体之故。刚开始学因明时，有人会觉得：怎么会一个瓶子毁灭时，所有的瓶子都要毁灭呢？但如果真的如数论外道所承认那样，有一个总法遍于所有的别法，那肯定有这种过失。

反过来说，法称论师的观点以及他的传承中不会有这种过失。为什么呢？因为自宗承许总法存在于心中，若详加观察，就会了知它是一种无实法而并非一种有实法。如此，则遍于和不遍于所有的别法并没有什么差别，人们只

不过是为了方便安立名言，才把能遍于所有的瓶子的总称叫做“瓶子”，这样有很大的利益。如我们说“瓶子”存在，那不管是金瓶、银瓶等哪一种瓶子，肯定都是存在的；假如我们说“瓶子”不存在，那么别法的瓶子也全部被遮破了。因此，按照法称论师的观点，安立世间名言非常方便。而外道和其他有些论师，因为还没有懂得因明的秘诀，所以在建立名言的过程当中非常麻烦，而且还会出现很多过失。

子三、发太过。

总别若是一实体，纵许有支如何遮？
根亦应成有分别，诸违法成一实体。

此颂向对方发了三个太过。

以数论外道为主的宗派认为，唯一的总法与所有的别法连在一起。当然，一些因明前派的论师，虽然并没有直接说总法跟所有的别法连在一起，但是认为总法是实有存在的，那么也会有同样的过失。

在这个问题上，克珠杰尊者与萨迦班智达的观点有些不同，但这里分析太多可能会花很长的时间，所以暂时不讲；但全知麦彭仁波切的观点与本论第三品的内容基本相同（而与第二品的观点有些不同），所以在《释量论大疏》、《因类学》以及尊者其他的一些因明论典中，观察



总法与别法时跟萨迦派的观点是一致的，而且遮破因明前派以及外道的理证也非常相似。于此讲总法、别法的有些道理，在《中观庄严论释》当中也曾提及过，但《释量论大疏》之中讲得更为详细。

如果你们外道和因明前派承许总法和别法是一体，且唯一实有的总法在所有的别法上面都存在，即“总别若是一实体”那么会招致三大过失。

第一个过失：“纵许有支如何遮？”

因明中遮破外道承许有支的观点，我们前一段曾经讲过，并且在其他的论典当中也经常提及。外道承认的有支是一种遍于支分的实有法，例如“身体”遍于所有的头目手足等肢体，即在每一个肢体上都有一个“身体”存在，这样的身体就叫有支。为什么呢？他们认为头目手足都是“身体”，所以有支身体应该在每一个分支法上存在。当然，这种说法是不合理的。我们在相关的中观论典中也剖析过，如果所谓的有支身体在每一个分支上面存在，那么其中一个肢体动摇的时候，所有的四肢都应该动摇；一个部位没有遮障，那么身体所有的部位应该都没有遮障，如我的脸部没有被遮障，那么身体的所有部位都不应该有衣服的遮障；一个部

位如果被染色，那么其他的部位也应该被染色等有许许多多的过失。如是因明前派为主的论师们，如果你们认为总法实有存在，那么我们佛教怎么能遮破外道有支的观点呢？因为外道认为所谓的有支是实有的，它遍于所有的支分，而你们也承认总法是一个实有的整体且遍于所有别法；外道说“有支”，你们说“总法”，此二者只是说法不同而已，实际上都是一样的。这样一来，我们用中观和因明的推理遮破外道的“有支”时，你们的总法也难逃其咎；如果你们不承许自己的观点有误，那外道的观点也同样没问题，如是我们以佛法的推理怎么能遮破外道的观点呢？根本无法遮破。

当然，按照萨迦班智达的推理，刚开始时破总法实有，主要针对的是数论外道，但是应该不仅仅是数论外道，因为从“纵许有支如何遮”这一句话看来，应该是指佛教徒当中也有人承认总法存在；否则会出现这样的情况，如果我们说：“你们如果承认总法，那么怎么破有支呢？”这个立论对外道而言根本讲不通，如果他们说“我们并没有破过！因为我们自己就是承认有支实有且遍于所有的分支法啊。”对方这样说时，我们对此也没有办法回答。由此可以看出，此处的对方应指因明前派。



以因明前派为主的一些佛教徒，承许总法实有存在，而且也遍于所有的别法。如果这样承认，那么在理证的观察下，总法与外道承认的有支就成了完全一样，如此你们就不能破斥外道的有支了。但这种情况也不是你们所期望的，因为法称论师在因明论典中，运用大量的教证、理证来遮破外道的有支、分支的观点，尤其是在《释量论》当中，有相当一部分内容专门讲有支的问题。由此也可看出，有关对有支和分支的破斥，也是比较难的内容。总之，如果按因明前派的观点，我们佛教根本无法遮破有支遍于各分支的观点，这是第一个太过。

以前在学《释量论》时，上师如意宝每天都讲考。有一天抽到一位活佛（有时候就是这样，当时上师认为他很有培养前途，现在听说他基本上没有闻思修行，后来几乎没有来过学院了），那时候他讲不出来，只是“有支啊，支啊……”翻来覆去的念叨，后来我们看见他的时候，经常说：“有支、支，又来了。”因为当时的印象比较深。我们这里有些道友实在是讲不出来的时候，也是颠来倒去说：“支啊，有支啊……”

下面讲第二个太过：“根亦应成有分别，”

对方承认有一个总法遍于每一个别法上面，但与前面不同的是，这里承许别法为自相，

比如说在我眼前的这根柱子，以眼识可以看见它的颜色、形状等。

如果总法在每一个别法上面存在，那么眼识就可以看见它，耳识也可以听到它的声音；这样一来，总法就成为根的对境，即现量的对境了，由于别法成为现量的对境之故，总法也应该成为现量的对境。为什么呢？因为你们承许别法与总法无二无别的缘故。比如眼识能见别法的蓝色瓶子，而总法瓶子与别法蓝瓶无二无别；这样一来，总法的瓶子就成了眼识的对境了，这是一个过失。你们这样承认是不合理的，因为前面讲了，总相是分别念的对境，而现在总法成了眼识的对境，那么有境眼识就成了分别念；但因明当中，谁也不敢如此承认，所以这种说法是不合理的。于此，萨迦派的果仁巴大师也说："你们这些被恶知识的邪见毒药迷醉之人，千万不要胡言乱语。"总之，不管任何一种总相，不可能成为根的对境，这是第二个太过。

第三个太过："诸违法成一实体。"

如果承认总法在每一个别法上面存在，那么世间上所有相违的事物全部都变成一体了，即世间当中的光明和黑暗、白色和黑色、无瓶和有瓶、石女的儿子跟柱子等全部成了一体。



为什么会变成这样呢？我们用白色和黑色来说明，首先黑白皆是颜色的一部分，颜色即是所谓的总法；如果总法颜色与别法白色是一体，同时，颜色又与黑色是一体，那么白色和黑色就应该变成一体了。

这个道理也可以人为例来说明，如果认为所谓人的总法实有，并且跟男人和女人连在一起，则男人和女人应该变成一体。本来男人不是女人，女人不是男人，这是世间上的一个基本概念。但为什么我们给对方这样发太过呢？因为男人、女人都与总法一体，而且这个总法不可能有只遍于男人而不遍于女人的部分，否则即在一个总法上具有两种相违的法；如是推来，则男人与女人必定成为一体。以此类推，我们现量见到柱子的时候，应该看到一切柱子，因为总法的柱子跟所有的别法连在一起，在现量面前一个法既显现又不显现，这种情况是根本不会有的。

刚开始进行推理的时候，有些人可能会这样想："黑色与白色、光明与黑暗等相违的法怎么会变成一体呢？"如果按照对方所许的"总别一体"，那么这些相违的法肯定成为一体。为什么呢？因为光明是一种微尘，黑暗也是一种微尘，当然，我们从表面上看，光尘和暗尘的

颜色不同，但实际上它们都是颜色（也可以说是所知）；因为黑暗的颜色与总的颜色无二无别，而总法的颜色跟光明的颜色也一体，那么光明和黑暗也应该一体；这样一来，世间一切颜色全部都变成了黑色。为什么呢？因为所有的颜色都与总的颜色无别，而总的颜色又与黑色是一体，那么世间上所有的颜色全部与黑色一体；进一步说，我们现在应该看不见这个花花绿绿的世界，应该都是黑洞洞的，除此之外，其他什么都没有，有这个过失。如果能运用因明的推理，掌握这些秘诀，那么肯定能遮破那些不合理的观点，指出对方的过失。

我们应该了知，所谓的总法实际上并不存在。那是不是它在名言中也不存在呢？并非如此，在名言中可以存在。如人类只不过是一个总称，实际上这种总称并不存在自相；可是外道根本不知此理，反而认为遍于所有人的一个总称存在。如果在外境上存在，我们详细观察时应该能找到，但是根本无迹可寻。

通过以上观察可以了知，因明推理在安立名言上的正确与合理性。因此，因明的两大宗师——陈那和法称论师，被尊为世间两大明目的原因就是这样的。的确，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面赞叹的一样，在安立




世间名言时，必须要依靠陈那和法称论师的因明教理；有了这样的教理，我们对世间的认识就不会迷惑。因为因明的教理并不是一种宗派性、教条性的，它所依的理由绝不仅仅是凭借“我们佛教是这样说的”而已；其一字一句都是有根据的，即安立见闻觉知等每一个问题时都有充分的教证和理证。所以，学习因明对精通世间学问有非常大的利益。

刚才所讲的这种推理叫做“是等遍推理”，是等遍的意思是“此是彼也是”。比如说瓶子是无常也是所作，而白色和黑色并非是等遍，这个推理以后我们还会讲。如果认为总法存在于别法上，则有一切万法都变成是等遍的过失。希望大家在刚开始学因明时，应该多记一些因明不共的术语，如总法、别法、自相、总相等。平时我们沟通时，这些名词都有用的；但是从来没有学过因明的人面前，你向他说总相、别相等，不管是“大和尚”，还是“大学者”，他不一定懂，不懂是他的事情，但我们还是要精进地学习这些道理。

一般学习因明的人，喜欢在路边坐着，看到一个人路过时，就故意给他出难题：“你过来，我问个问题……”以前学因明的很多人是比较“调皮”的，当看见一个人时，不管对方说什



么话，都马上要反驳他。就像以前格鲁派的有些小僧人一样，很多人都不敢接近，一接近他就马上跟你辩论；有些老出家人也不好意思生气，但也不能对付他的辩论，就像刚才这个颜色的问题，不得不承认一切都变成黑色，但这样有时候也有些“麻烦”。所以，学习因明可以增上自己的辩才，这是很重要的一点。尤其现在很多世间人极其傲慢、自以为是，其实在法称论师的理证面前，他们根本就没有什么值得骄傲之处；如果用法称论师的理证与他们辩论，其傲慢的依靠处——一些世间的浅薄知见，马上就会被遮破无余。当然,学习因明的主要目的不是为了辩论,而是依靠理证通达对世间名言的取舍；不仅如此，学习因明最究竟的目的,法称论师在《释量论》中也讲过：依靠这些正理能获得证悟人无我的顺缘。为什么呢？因为我们通过正理详细地观察，就可以了知世间名言正理全部都是虚假不实的；如是我们在取舍、说话、做事的同时，就不会过于执著。了知这些全部是如幻如梦的，只不过是我们的共同业感成熟，暂时安立一个名言来进行取舍、互相沟通而已，实际上根本没有一个经得起因明观察的堪忍法存在，这一点是我们学习因明最究竟的目的所在。

以上已经遮破了总法遍于别法的观点，下面宣说第二个问题。

壬二（破多总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

倘若谓与一一别，相系之总有数多，

有些人不承认一个总法遍于所有的别法，比如说不承认所谓的“树木”遍于所有分别的树。那么他们是如何承认的呢？他们认为每一个别法上面都有一个不同的总法，即承认每一个别法上都有一个与其关系密切，且不同于其他的总法存在。比如说金瓶上面有一个总法的瓶子，而银瓶、铜瓶等每一个瓶子上面，都拥有一个与自己相关的总法瓶子，因为金瓶、银瓶等实际上都是瓶子，所以总法“瓶子”在每一个瓶子上应该存在；而且，根据别法的数量多少，相应的总法也会具有同等的数量。

癸二、破彼观点：

如此法相不成立，且坏一切破立理。

以上说法完全不合理。

为什么不合理呢？如果这样承认，第一个过失就是总法的法相不成立。在世间当中，总法和别法各自有它的法相。我们前面也学习了，所谓的总法是具有一种反体的假立法，也即它

遣除了异类的事物，但没有遣除自己的同类。如果说一个瓶子上具有一个总法，则这个总法既具足了一个反体的总法法相，又具足了两个反体的别法法相；这样一来，总法的法相根本无法安立，这是第一个过失。

第二个过失，如果你们承许每一个别法上面都有一个总法，那是不合理的。当然，如果你说总法是假立的，那跟法称论师的观点没有什么不同。昨天我们也讲了总法是假立的，如金瓶、银瓶等都是“瓶子”，用心假立“瓶子”是可以的，认为在每一个瓶子上面有“瓶子”这也是可以的，因为假立的东西不可能外境上真实存在；但是如果你们认为，真实的总法瓶子存在，那就不合理。怎么不合理呢？因为按照因明的传统与法则，驳斥总法的时候也能驳斥别法，别法存在的时候也可以建立总法。比如说，我前面有男人存在，则人肯定存在；男人、女人的别法肯定不存在，因为人不存在故。我前面不可能有檀香树、沉香树，因为我前面没有树的缘故；或者我前面的树一定是存在的，因为檀香树存在之故。总而言之，有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

但是按照你们的观点，每一个别法上都存



在一个总法，则不能说“我前面有树存在，因为檀香树存在的缘故”。为什么呢？因为与檀香树关系密切的总法“树”存在，不一定与沉香树有关系的总法“树”存在。又如在世间当中，一个县有一个县长，我说前面某某县的县长不存在就可以了；但是如果一个县的县长有很多个，我说前面县长不存在，则另外的县长存不存在我们根本不知道。

所以按照法称论师的观点，假立的总法有很大的功德。有什么样的功德呢？在破立的问题上，比如我们说“这里没有瓶子”，这一句话虽然只有很少的几个字，实际上一切时间、地点、质地等所摄的瓶子全部都已被破除了，所以我们依靠遣余安立总法“瓶子”有很大的功德。可是按照你们的说法，每一个别法上面都有不同的总法存在，我说前面没有瓶子，则别人可能会认为：这个总法瓶子是跟金瓶连在一起的，那金瓶可能不存在，银瓶可能存在。所以当我说“没有瓶子”的这句话时，根本没有形成真实的破立。或者我说前面没有人，你可能会想：这是跟东北人相连的“人”，那东北人不存在，但是南方人可能存在。如此，则说者难以表达，听者无法了知，人们相互之间就没办法沟通了。“你到那边去给我提水。”“那边没

有水。”“啊！可能是瓶子里面的水没有了，但是山沟里面的水有啊！”如是名言中的观念完全都不能用了，世间的名言建立和遮破也完全推翻了。如果这样，那建立任何一个世间的名言都是相当困难的；因此在这种情况下，我们按照法称论师的遗余来破立是非常有必要的。外道所承认的一个实有的总法连着所有的别法，或者很多的总法与很多的别法连着，这些都是不合理的。当然，还有下面承认的同类的总法也不存在。

学因明和讲因明的时候，一定要投入法称论师的“怀抱”；否则，因明本来就比较枯燥，再没有一点勇气，那是听也听不清楚的。

壬三（破同类之总）分二：一、破外境相同之总；二、破心前相同之总。

癸一（破外境相同之总）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

传闻法相同一总，与别乃为一实体。

据说有些论师（主要是指因明前派），他们认为一个总法与所有的别法连在一起是不合理的，很多的总法与很多的别法连在一起也不合理，实际上总法相同，有一个相同的总法跟所有的别法连在一起。比如说人类有知言解义的




法相，所有的人都具足此种法相，人都是相同的缘故，所以应该有一个相同的总法；所有的树木都全部具足有枝有叶的法相，所有树木都相同的缘故，因此应该有一个总法。表面上看起来，这个似乎有些道理，“是啊，你看人全部都会说话，具有相同的法相所以叫做人；所有的牦牛都具有相同的特征、相同的法相，因此都叫做牦牛，这个所谓的‘牦牛’是所有的别法中相同的一个总法”。

对方的错误之处是把一种相同的事物认为是总法，并且不同的别法上面实有存在真正的总法。

子二、破彼观点：

相同乃由分别合，分别心法外境无，
若外境有相同法，见前未见亦成同。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？“相同乃由分别合，分别心法外境无，”所谓的相同实际上是心分别假立的，在外境中不可能有“相同”存在。

有些人可能这样认为：“外境中所谓相同的事物肯定是有的，比如说李先生与王先生，不但相貌相同，而且衣服的款式、领带的颜色、走路的动作、说话的神态等各方面都是一模一样，不知道的，会以为他们是双胞胎，这可以



说是相同吧！”但实际上这只是分别念假立而已，真正相同的事物根本不存在。不要说在所有的事物上面不可能有相同的东西，就是在外境当中的两个法上，相同的东西也找不到，因为所谓的相同，实际上完全是由分别心安立的。在这里我们要了解，分别心安立的东西在外境中是不是都不存在呢？这有两种情况，比如说我们分别心安立柱子是无常的，而实际中柱子也是无常的，这是符合道理的安立；也有不符合实际道理的安立，比如分别心安立二法相同，但实际不相同。那此二者是否矛盾呢？并不矛盾，理由下面还会宣说。

首先，分别心前符合实际道理的安立是有的，然后在外境上相同的事物是绝对不可能有的，因为相同的东西全部是用分别心来结合的，以分别心可以将两个法衔接在一起，并安立两者相同，实际上在外境当中不可能有相同的东西。为什么呢？“若外境有相同法，见前未见亦成同”，假若外境真有相同的东西，那么见到以前没有见过的事物都应该知道是相同了。意思是什么呢？如果不是以分别心安立相同，而是在外境当中真的有“相同”自相存在，那么我见到从来没有见过的事物后，应该生起“此法与没有见过的某法这两者相同”的念头。比

如说我从来没有见过李先生，当我看见王先生时，就可以说：“王先生跟李先生非常相似。”为什么呢？因为在王先生的本体上已经存在与李先生相同的特法之故，如果此特法自相存在，为什么不能引申出二者相同呢？如果是现而不定识，即使擦肩而过却没有引申定解，那可以说有其他理由；而在王先生的本体上已经存在了与李先生相同的特征，并且也明明亲眼所见，此时在相续当中应该生起“相同”的定解。但实际上此二者，若一者见过一者没见过，就说他们相同，是根本不可能的事情。

如此一来，你们因明前派承认的“相同”总法到底是什么意思？到底这个总法是怎么样存在的呢？如果相同的总法自相存在，那么李先生和王先生都是人，在每一个人的上面都应该存在“相同”的总法，而我亲眼看见一个人的时候，那么与另一未见者“相同”的总法就应该同时见到，此时则应生起与另一未见者相同的概念，但事实上这是不可能的。其实，我们平时觉得这个也相同，那个也相同，这只不过是分别念认为此二者有些相似而已，完全是由分别念衔接造作的。在一些诗学中，经常会有一些“相似”的词句；但是在学因明时，说得严格一点，真正相同的东西在世间中是根本

不存在的。

前面科判当中已经讲了，在外境中不可能有相同的事物，如果你认为外境当中有相同的法，这仅是分别念假立而已。如刚才的两位先生，他们穿的衣服、戴的领带都相同，其实并不相同，因为一者衣服或者领带上的少许微尘，与对方衣服上的微尘也不可能相同，而且某一法的特征也不可能迁移到其他法上面，这就是诸法的一种自然规律。其实，所谓两种事物或两个人相同的说法，只不过是人们把两种存在的法连在一起，然后假立名言说这两个相同而已。有时，这种假立的“相同”与自己的习惯有一定的关系；否则，在分别念当中也不可能生起这样的念头。因此所谓的“相同”是不成立的，下面对这个问题还要进行分析。

癸二、破心前相同之总：

此处破心识面前相同的总法，也是非常关键的一个问题。如果说所谓的总法相同，也会有一种过失，实际上不能称为相同，因为在人的概念当中，所谓的总法只有一个东西，而两个法以上才可以说相同，所以总法根本不能用“相同”这个词来表示。比如说“人”在男人、女人或者东方人、西方人等别法上面存在，此总法人只是一个东西。



实际上，以分别念假立总法非常有必要，因为总法可以涵盖具有相同特征的同一类别的法，但这种相同也只不过是分别念假立的，实际上并不存在。在这个问题上，大家要好好地分析。原来我刚学习因明的时候，听到说相同不存在时也感到很吃惊；同样，可能很多人会有这样的想法：“相同怎么会不存在呢？法称论师也说某法与月亮、虚空相同等，而且也讲了很多同品喻、异品喻；如果相同不存在，那相似等这些词也不合理了。”法称论师确实讲过，但这只不过是在暂时建立名言时而安立的；而且法称论师也不会愚笨到这种程度，连一个相似的词语和本体上实有这两个也分不清楚、混在一起。所以我们一定要清楚，因明前派所承许的这种相同总法不可能存在。下面还要用一些理由来证成，不但在外境中一个自相的相同不存在，而且在心识面前真实的相同也不存在。

我们前面已经遮破了外境存在的总法和相同总法，接着对方会想，在分别念面前执著两个事物相同没什么不可以吧？这种说法看起来与我们自宗的观点有些相同，比如说人全部都能知言解义，或者所有的树木都是有枝有叶的，从法相的角度来讲有共同的特点，从而以分别念假立为相同，安立为总法。这样也不可以，

为什么呢？因为所谓的总是一个东西，而相同肯定要有两个法以上才可以说像；如果对一个事物说自己像自己，这是不可能的。比如我说：“我像我。”大家都会觉得特别奇怪：“你怎么像你自己啊？你一个人怎么比较啊？”

相同不容一实法，

执著一个法相同是不合理的。

为什么呢？如果说相同，最少两个法才可以，根本不可能一个法与自己相同，这种自己跟自己相同的说法是谁也不可能承认的，所以一个法相同是不可能的。

非一不具总之声，

如果不是一个法，那总的名称、概念也不会有。因为总显现上只能是一个法，如金瓶、银瓶、铜瓶皆是瓶子，虽然它们各自都不相同，但遍于它们的就是一个瓶子，所以概念的总法是一个东西。也就是说，心中浮现的总法概念只能有一个，根本不可能出现两个，比如我说瓶子的时候，就是指遍于金瓶、银瓶等别法的一个总相概念，在我的脑海中，绝不可能由此引发两个或者两个以上的概念同时出现。

总而言之，所谓的总只是一个法，而所谓的相同应该是两个或两个法以上，这样才可以说有相同之处。



一总若未现心中，执同亦非堪当总。

如果在心中从未出现过这样的一个总，那么即使执著相同，也根本不能代表总法。

因为众生无始以来都有一种共同的习气，现在的人类也同样，什么样的习气呢？只要是在能懂得名言的人面前，不管是哪一个工厂生产的瓶子，大家都认为这个就是瓶子；不管是白色、黑色还是其他颜色的牦牛，全部都是牦牛，比如说“给我牵一头牦牛过来”，不管是黑色、白色的牦牛，大家都知道，会牵过来一头牦牛来。如果在心里没有出现这样一个“总”的概念，那么只能说“把与牦牛相同的一个动物牵过来”，此时别人会认为：“与牦牛相同的是不是其它的黄牛、大象等动物啊？”（印度黄牛、牦牛的法相是不相同的。）有些人比较笨，这一点跟牦牛相同，有人因此会想：是不是要把他带过来啊？会出现这样的情况。所以，按照因明前派的说法，相同的东西叫做总法是根本不合理的。

本来在世间的名言当中，我们取舍一个事物时，只用一个总的概念就可以了。比如说“给我烧开水”，不管是哪个山沟里面的水，告诉他水的总称就可以了；但是，如果按对方观点，总法是一个相同的东西，那就得用与水相同的




东西来代替总法，此时只能说“给我把与水相同的东西烧开”，那与水相同的物体，是牛奶、脓血还是其他什么东西，根本搞不清楚。这样，总法的功能、作用已经失去了，所以是不合理的。

有些人可能会这样想：“不会吧？总法相同应该成立；如果相同成立，那么在进行取舍时相同作为总法也能成立。”

对此，萨迦班智达说，在世间上完全相同的东西是根本找不到的；若是部分相同，则每一个法都有。

部分相似普皆有，一切相同悉不具，

部分相似，比如说牦牛与人，在有生命、有为法、世间中存在、所知等这些方面是相同的。完全相同，不要说牦牛跟人，就是平常我们认为非常相同的双胞胎，实际上真正观察起来也是不相同的：二人在胎中的位置一左一右；有一个说话，一个不说话；一个呼气，一个吸气；乃至形象、大小、位置等很多方面不相同。所以，在时间、地点、形象等方方面面完全相同的东西，是根本没有的。

去年在杭州的时候，我曾见过一对双胞胎。乍一接触，不管是说话，还是其他方面的确是很相似。在吃饭的时候，我就放下筷子仔细地

观察了一会儿，终于发现他们有很多不同之处：一个鼻子稍微高一点，一个鼻子稍微低一点；一个脸型胖一点，一个瘦一点；一个白一点，一个黑一点……当时，我就想起了这一句颂词“一切相同悉不具”，我们认为相同的，但实际上并不相同。因此，如果部分相同，那任何一个法都具备；若全部相同，则任何一个法都没有。

那这样，你们所说的相同到底指的是什么呢？如果把相同作为总法来看待，那么与法称论师及其传承弟子所承许的一切因明规则，就全部相违了。

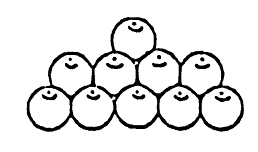
亦明显违正理王，所说一切之真理。

正理王是指在世间当中成了真理的国王。现在世间当中，经常把一些明星称为歌王、影帝。同样，在用因明正理抉择世间名言方面，陈那论师和法称论师是当之无愧的名言理自在王。

如果你们因明前派承认存在一个“相同”的总法，那么这种观点明显与二位正理王所说的总法、别法等一切正理完全相违，而且法称论师和陈那论师在有关的因明论典中也遮破了此种论调。所以，作为二位正理王的后学者，千万不能承认实有存在的总法遍于一切别法，

也不能承认众多的总法遍于众多的别法，更不应承认有一个相同的总法遍于所有的别法，因为这些说法都是极其荒唐可笑的。

因此，我们应该按照法称论师的观点，承许总法是无实法，它不是现量的对境，而是分别念的对境。当然在判断名言的时候，它有其作用与能力，这也是不可缺少的。如果没有总法，那么世间将会变成大海一样“平等一味”，什么取舍都没有，人可以叫牦牛，牦牛叫瓶子……那这样一来，整个世间就混乱了，跟旁生的世界没有什么差别。为什么我们人类可以经常开会、听课等，这些都是因为有这样的名言安立，比如说今天下午三点钟，所有的人在这里集中，到时候人全部都来了，一个牦牛也没有来，原因是什么呢？就是人类中有一个名言的总法，大家都知道这个名言；如果没有这样的名言，那谁也不会知道怎样取舍。所以，法称论师的这种名言安立，对我们人类来讲是非常重要的。当然，如果再进一步地分析，就无法成立了。



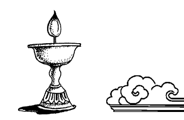
第十七节课

今天，我们继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别。

现在分析总别证知之差别分三：一、法相；二、分类；三、择义。择义分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

前面，我们已经宣讲了总法和别法之间的关系。其中，有些外道宗派认为，所谓的总法与别法是一体；有些宗派认为，总法和别法是他体；有些宗派认为，相同的法是总法。萨迦班智达对于这些观点，全部予以了驳斥。

总而言之，外道认为所谓的总法是实有存在的实体；而我们佛教应该按照陈那和法称论师的观点，总法只是在心相续中出现的一种总相，并不存在真实的自相实体。法称论师在《因明七论》中利用了七种或者说八种理证，遮破了总法是以有实法的方式存在的观点；果仁巴大师在《量理宝藏论注疏》当中说有八种理证，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里说是七种理证。而外道一直认为，所谓的总法是自相存在的；与此相同，因明前派的有些论师也认为，总法与有实法同体而存在。但这种说法不合理，其理由我们在前面已进行了分析。



庚二、立自宗。

此处自宗是指因明派的自宗，它并不仅仅是萨迦派、宁玛派或者佛教中个别论师的观点，应该说整个佛教中所有因明宗派都应该是这种观点。如果按照萨迦班智达的观点来承许，则不会有任何过失，所以建立自宗的总法和别法时应该这样安立。

遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，
彼即遣余之总相，误为自相行破立。

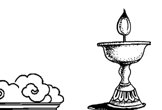
所谓的总法，自宗对此是怎么承认的呢？

“遣除非彼之自性”，即遣除自己以外的其他本体，比如说我们要建立一个“瓶子”，瓶子以外所有非瓶的事物，以总法的力量全部遣除了。

“于诸实法皆成立”，遣除了他法的总法在各自有实法的本体上成立；当然，这是从作用的角度假立的，实际上瓶子等总法完全是在分别念、遣余识面前安立的。

“彼即遣余之总相”，这就是遣余的总相（总法）。自宗是如何承认的呢？所谓的总法是指遣除它自己以外的所有事物，从而成立它自己的本体，遣余意识面前这样一种假立的总法就叫总相。

在因明当中，所谓的“总”是非常关键的，





其再进行分类则有四种：义总、名总、类总、聚总。

义总：即我们平时所说的义总相，其指在分别念、思维或脑海中出现的对境行相，比如说在心里面显现了外境的瓶子的行相，包括它的颜色、形状等，这种在脑海里面显现的行相就叫义总。

名总：即我们平时认为的名言共相（总相），比如说别人提起瓶子的名称时，这个名称就在我的脑海当中出现（这与声音有一定的关系），但并不像义总一样，外境瓶子的形相在脑海中显现，而是瓶子的名称在脑海里面浮现，这就是所谓的名总。

类总：比如我们说的物质，其中包括各种不同类别的色、声、香、味、触等事物，这样的物质就叫做类总。

聚总：如瓶子是由瓶口、瓶底、瓶腹等部分积聚起来的总体，这个瓶子的总体就称之为聚总。

以上所说的四种“总”也都有各自相应的“别”：

义别：如脑海中浮现出瓶子的义总，它的类别中金瓶、银瓶、铜瓶等瓶，这些都是义别。

名别：如心中浮现总体瓶子的名相时称为

名总，其他的金瓶、银瓶等名称，这些都是名别。

类别：如物质中的色、声、香、味、触等类别。

聚别：如组成瓶子的微尘、颜色、形状或者瓶口、瓶底等，这些都属于聚别。

所谓的总，如果加以分析则有四种。我们应该这样了解，总法是心里的一种遣余，即属于分别念的部分，或者说是分别念所缘取的一种对境的行相，这个叫做总法。但这种总法，在实际的本体上（自相）是根本不存在的，它只不过是名言的假立而已，这一点大家一定要清楚。

实际上，所谓的总法是在遣除与其不同的法之后，在心识前显现的一个总体，而不是有很多的法，这一点在后面还会讲。具体而言，有从法相方面相同而误认为一个总体的，如所有的树木都有枝有叶，从而认为都是树；有以作用方面相同而误认为是一个总体的，如不管是檀香木的火，还是沉香木的火等全部都有燃烧的本性，从而认为都是火。

总而言之，总法只是一个概念而已。那这样的概念能否起作用呢？应该会有很大的作用。为什么呢？因为总法如果不是一个概念，那在名言的破立过程中就会出现非常大的困



难。比如我说“今天没有电”，大家都会知道，不管是录音机、收音机还是照明灯的电全部都停了，如是只遮破一个总法的电就遮破了全部别法的电。如果像前面讲的外道一样，他们认为每一个别法上面有一个自相的总法存在，即在每一个电上面都有自己的一个总法，那么我今天说“没有电”，有些人可能会认为，这里面的有些电没有，有些电可能存在。又比如说“这个教室里面没有人”，因为人们把一切人的一种概念认为是总法，我说在这里没有人，从时间方面未来、现在和过去所有的人在这里已经遮破了；从环境方面东南西北等的人在这里也不存在；从形相上大大小小、各种各样的人在这里也不存在，于此所有的人已一概否定了。所以，总法在名言中还是起到了很重要的作用，应该说是具有一定意义的。

有些人可能会问：“如果总法是无实法，为什么它能起作用呢？”在这里我们一定要了解，总法的本体肯定是无实法，但我们却把它误认为是自相的法，因此在名言中能起一定的作用。颂词中说“误为自相行破立”，我们全部误是认为自相而进行破立的，实际上并不是真正的自相，若是真正的自相我们无法对其进行破立。否则，我面前的火就可以用语言说“火

不存在”来遣除，但这是非常困难的事；或者我在说火的时候，燃烧的火就会在的口里面出现，但这也是不可能的。所以我们所说的语言，有真实的所诠和耽执的所诠，真实的能诠和耽执的能诠，这一点在下面还会讲。

我们平时使用语言时，实际上都是在错误当中交流，并没有一个真实的沟通。比如说“瓶子”，到底说者说的是自相的瓶子，还是总相的瓶子呢？以前没有学过因明时，从来没有去仔细分析过，不要说是我们，包括以前有些学过物理、哲学、宗教学的知识分子也没有研究过。假如我们问这些人：“你们现在口里面说的火，到底是火的本体，还是火的总法？”如果对方说“是火的本体”，那这是完全不可能的事情。因为火是燃烧的，如果口里面说的火就是火的本体，那一说火的时候，嘴里全部都会烧烂的，所以不可能说出真正自相的火。那些没有学过因明的人，根本不会知道这些道理；我们现在学过因明以后就应该了知，这是把总相错认为自相而进行取舍的，也即说我们完全是在总相上的分析、判断。比如我们说“瓶子”的时候，实际上说的能诠是声音的总相，心中执著的对境是瓶子的义总相，虽然此时耽著的就是瓶子的自相，但是在脑海中出现瓶子总相



之外的自相法是不可能的。所以我们与别人沟通的时候，别人心里也是这样想：哦，他已经说了瓶子，我要给他拿来。实际上别人根本就没有见到瓶子的自相，我也根本没有传递给他瓶子的自相，但是我们俩就在这个总相当中“迷迷糊糊”地沟通了。这样的沟通合不合乎正量呢？应该是正量。所以学了因明以后，大家一定要清楚，不管人们怎么讲，所谓的正量实际上也仅仅是在错误的基础上进行运作而已。

从中观的理论来讲，三界众生都在无明的“陶醉”下做着一些疯狂的行为，从相关的佛教内容中，我们应该可以了解到这一点；包括因明的内容，你只要仔细观察就会发现，实际上都是在错误中进行取舍、破立的。其实，真正的自相从来就没有被说过，也没有被想过；无始劫来，我们都是把自相续当中串习的对境行相，在脑海中运转，然而口中说它时自以为是已经说了自相的对境，并对之进行了取舍，但实际上根本没有涉及到自相。懂得这一点，对学习因明的人来讲是非常重要的。

为什么我们要学习总法呢？因为只有了知总法，我们才会通达因明的很多秘诀。在以前的公案中，也有一些高僧大德仅仅依靠学习因明而通达无我的情况，所以我们学习因明的真

正目的，并不是为了天天进行辩论，或者与别人吵架、开玩笑等。世间上的众生只不过对此没有观察而已，你如果深入研究、仔细分析，就会发现众生的所作所为都是在迷乱当中操作的，境和有境之间从来就没有正确地沟通过。通过学习因明，应该能够认识到这一点。如果是这样，可能有些人会想：“那这样怎么会称之为量呢？不应该是量吧？”全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中也说过：所谓的量是在一定的范围之内，即在世间人面前安立的。比如说世间人六根没有损害时，见闻觉知等皆为量，此时并非是不存在外境，而是见到真实存在的事物，这叫做现量。如果用刹那性来分析有境、对境，那么境、有境皆不成立，但是对我们现在的凡夫人来讲，这样的观察没有必要；对我们来讲，“哦！这根柱子是我亲眼见到的”，这是可以成立为量的。还有，认为名言中的业因果、前后世等不存在，这种思维是一个非量，因为于正量有害之故；反之，认为前后世存在、业因果合理等则是一种正量，这也是我们亲身体验的。虽然从究竟来讲，业因果等也是一种迷乱，但是暂时可以成立。因此我们观察量的时候，没有必要特别细微地分析：这个瓶子是多少个无分微尘组成的，因为它是无分微尘组




成的缘故，所以瓶子根本不可能成立；或者认为，图片上面的瓶子也是瓶子。所以，我们不能跨越量的界限来观察，在世间只要是能获得这个对境，人们就称之为量。也即心识判断是存在的，结果在外境当中真实存在；或者心识判断不存在，确实外境也是不存在的，这都叫做量。

此时，有些人可能会这样认为：“有部宗、经部宗认为外境是存在的，但是按唯识宗万法唯心的观点来判断，外境的自相怎么能存在呢？这不合理吧？”对于这个疑问，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中有回答，怎么回答的呢？虽然按照唯识宗的观点，并不承认有真正的外境存在，但是暂时来讲，由于习气稳固而显现的外境是存在的，比如说你到外面去找水，水的自相在名言当中应该是存在的，对于这一点，承认不存在外境的瑜伽行派和外境存在的宗派之间并没有什么差别，因此，唯识宗并没有外境不存在的过失。

大家一定要了知，在因明当中萨迦班智达自宗的观点是非常关键的，即所谓的总法虽然只是一种无实法，但是在名言中进行取舍、判断、破立时是必不可少的。如果没有总法，就像刚才我们所说的一样“教室里一个人都没



有”，你可能认为：哦，所谓的一个人都没有，是指一个东北人都没有，但是可能有南方人。如果这样的话，那这是不合理的。所以，总法虽然不是实有的本体，但是依靠它可以进行取舍。为什么呢？因为我们都是把总法误认为自相而进行判断的，如说：“把瓶子拿过来。”此时，心中想的本来是总相的瓶子，但错认为是真正自相的瓶子；这样一来，说者与听者之间依靠这种错误的观念进行沟通与取舍。所以大家应该知道，我们现在相互之间的沟通全部是错误的。既然如此，那怎么会是正量呢？虽然是错误的，但是凡夫人本来就是处在“迷迷糊糊”的状态当中，在这种状态下，还是有他的一种对境，此时这也算是一种正量。因此对我们来讲，自己的习气已经成熟了，五根所感知的对境都安立为正量。虽然依靠总相来了知自相是一种错误，但是将自相和总相误认为一体而进行操作、破立，这是可以的。

庚三、遣诤：

首先宣说对方观点。

若谓外境无有总，遣余增益无实法，
虽成与境无关联，是故失毁诸名言。

对方这样说：“假若说所谓的总法，不像外境的柱子、瓶子等一样有自相，这样一来，虽然所谓的总相在遣余意识面前是成立的，但是因为它与外境没有任何关系的缘故，所以世间所有的推理和名言皆会失毁。”

刚才也讲了，萨迦班智达自宗承许总相无有实体，它只不过是心中的概念而已，比如说能周遍于所有瓶子的总法，其自相在外境中不存在，遣余的“瓶子”完全是虚构、假立、虚妄的法，而不是实有的法。大家都知道，所谓的遣余只不过是心的一种执著方式而已，真正的实体是没有的，比如说“瓶子”时，实际上心中瓶子的总相并无实有本体，每一个瓶子上面，除了自己的瓶体以外根本没有实有的总相存在。

针对此观点，对方反驳道：“这样一来，虽然你们所谓的总相在意识面前是成立的，但是与外境没有任何关系的缘故，我们世间当中所有的推理和名言的概念都失坏了。”为什么呢？按理来讲，因明当中有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

前者建立别法则建立总法：我们用自性因进行推理时，比如“瓶子是无常，因为所作故。”其中的“所作”是别法，“无常”是总法，本来无常和所作是同性、同体的关系（同体关系中

也有总和别的概念），所以依靠所作来了知无常；无常比较难以了解，相对而言所作比较好懂，因此依靠别法的所作来了知总法的无常。在这种自性因推理中，如果总法不存在，那么依靠别法就不可能了知总法。或者我依靠柱子来了知石女的儿子存在，而石女的儿子本来就不存在，则所运用的自性因推理就不成立了。同理，总相不具有自相的缘故，则自性因等就不会存在，这是对方发出的第一个太过。

后者遮破总法而遮破别法：倘若总法不存在，则别法也不存在，这叫做能遍不可得因。以其可以说明，在所了解的范围之内不存在的事物。比如说前面的平台上不可能有檀香树，因为树木不存在之故，即各种檀香树、沉香树、柏树等所有树木能遍的总相不可得之故，则所遍的别相也不存在。如果所谓的总相是一个无实法，其本体是不存在的，那么“树”与石女儿一样不存在，如是上面的推理就可以说成：我前面没有檀香树，石女儿子不存在之故。这样一来，能遍不可得的这种推理就完全失毁了，这是对方发出的第二个太过。

第三个太过：如果总相真是一个无实法，那么我们在世间当中用语言来沟通时，就会导致无法沟通的过失出现。比如说“请你给我的



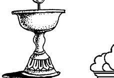
瓶子里面倒点水”或“在我的碗里掺点水”，到茶馆里去的时候，“给我在这个茶杯里面倒点开水、咖啡”等这样的话，他人应该无法弄懂。为什么呢？因为总法是无实法，其与外境无有联系，这样纵然在口里面说无数次，对方对自相的咖啡、瓶子等，也不可能去操作。反之如果总相与自相真实存在，则二者可以产生联系，比如我说：“把瓶子拿来。”他人会认为是把真正的瓶子拿过来；我说：“今天给我带某个东西。”总法与别法连在一起就可以带东西来。但总法若是无实法，就不会存在本体，如是它怎么能与对境联系在一起呢？这完全是不合理的。

对方给我们发了三个太过，我们下面进行回辩。虽然所谓的总法是无实法，其本体是不存在的，但是以这种遣余的方式了知事物是可以起作用的，因此也可以称其为量。

下面进行回辩，从而遮破对方的观点。

外境自相及遣余，妄执一体而取境，
唯得自身之法相，乃正量故实合理。

“外境自相及遣余，妄执一体而取境”，我们前面也说了，在外境中本来不存在总相，但是人们可以把遣余的总相法与外境的自相法误认为一体而取境。比如说瓶子的本体是外境



的自相，而我心里面的瓶子是一种遣余的总相。遣余是众生无始以来的一种习气，我们依靠这种习气，将自相续中的总相与外境的本体误认为一体，如此一来，就可以取境了。

那到底如何取境呢？如提水的时候，我心里面想要去提水，此时的水虽是一种总相，但实际上自己是把总相的水误认为自相的水而去提的，因此也能得到真正的水；或者我让别人提水的时候，虽然所说是总相的水，在别人心中也浮现出总相的水，但是我们俩人都误认为是真实自相的水，从而能取到真实的水。所以，人们在进行破立和判断的时候，并不是把自相和共相分开，而是误认为一体进行操作的。虽然在说的时候，我们可以把总相（意识中的行相）和别相（外境上的本体）分开，但在进行取舍的时候，就是把这两者误认为一体的（下面第四品当中也会讲）。比如我对别人说："给我倒一碗开水。"别人也不会这样问："你说的是你脑海里面的开水？还是屋里面暖瓶中的开水？"他会说："知道，知道。"因为他知道，我说的开水肯定是屋里面的开水，而不是脑海里的开水。其实，我们大家都不会这样分析，而且这也没有必要，因为我们从无始以来由共业所感，对这些名言有一种共同的串习，即把两者

误认为是一体而进行取舍，最后就能得到真正的自相法，所以在日常生活中根本不用分开讲。实际上，我对别人说："给我倒一杯开水。"最后我得到的什么呢？就是真正的开水。这里所谓的"得到"在《量理宝藏论注疏》中说，按照自己的破立意识抉择为存在，结果外境也是存在；按照自己的破立意识抉择为不存在，外境当中也不存在，这种叫做得到。不一定非要手上拿到开水等某种物品才叫做得到，这仅仅是从立的方面举一个例子而已。如果反过来说，即从破方面来讲，比如我说："在这里没有人。"别人也知道没有人，实际上这个地方确实是没有人，这样的道理也叫做获得自相（得到）。总之，我们所判断的对境虽是事物的自相，而人们却是依靠遣余总相的方式进行沟通的。分析这一点，对我们判断任何一个名言来讲，都是非常重要的。

针对上述观点，对方给我们发出了太过："如此一来，你们的推理、现量、比量、名言等不存在。"我们可以这样回答：从严格意义上来讲，即使在名言中把自相和总相误认为一体的取舍方法也是一种错误，但是在众生面前，这一点却是不可破的。全知麦彭仁波切在《因明大疏》里面也这样讲过，凡夫人自己的分别

念抉择为存在，而结果也是真实存在；抉择为不存在时，结果也是不存在，这就叫做量。观待凡夫境界而言，这种量用胜义量也是不可破的，因为在众生迷乱习气前的显现，包括晚上做梦时错乱意识的显相以及白天看见二月的显现等，从意识自己显相的角度来讲，全知麦彭仁波切也认为是量，只不过是从外境不存在的角度来讲是非量。因此应该这样讲，我们现在的众生，从自己意识的角度来讲抉择为存在，而对境当中也存在，这叫做量。

在学习因明的过程当中，大家一定要知道，世间中用有境取外境，或者用语言描述外境，通过语言了解对方所说的内容等，全部都是在错乱的基础上进行的。真正如世间人所说的那样，完全正确无误的判断的确是没有的。只不过是在众生面前不可否认、无欺显现的这个角度叫做量。

那么这会不会导致量和非量的标准错乱呢？就像我刚才所讲的那样，现在人们都公认的标准叫做量，如果要再严格的进行观察，那就不成立了。比如在凡夫人面前，根本不需要以阿罗汉的所见为标准，如水的每一个微尘上有无数的细菌等，这些对我们来讲也没有什么必要；另外，像圣者入根本慧定一样，一切都



是法界光明的本体，这个对凡夫人来讲也没有要求。从另一角度而言，凡夫人的眼根被染污、损害了，将白色的海螺看成是黄色的海螺，这种情况对我们来讲也是不合理的。实际上我们的共同习气对外境是怎么样判断的，这就安立为正量，所以大家一定要掌握在名言中量的标准。如果没有这样的标准，有时候好像什么都变成量，有时候又好像什么都变成非量一样，到底量和非量的界限在什么地方呢？刚开始学因明的时候有这种感觉，但大家不一定像我这样，不可能都有这种感觉吧！刚开始的时候好像这个标准非常难以把握，但是到了一定的时候，所谓量的标准大家都会知道的。

量最根本的基础就是众生的无明，已经被无明美酒陶醉的世间人，其所显现的全部都是恍恍惚惚的虚幻状态，但是在这种情况下也可以沟通，就像两个喝醉酒的人也可以沟通得特别好一样。同样的道理，在座的诸位由于自相续中存在无明的烦恼，不要说一切万法的胜义实相，就连名言的真相都没有见到。为什么呢？因为名言的真相是无常、不净、无我等，比如这根柱子在刹那刹那地生灭（无常），以凡夫人的智慧谁能现量见到呢？但换言之，由于我们修行人对这些法义串习特别坚固的缘故，跟世

间人又是不相同的。如果在世间人当中说出这样的概念时，大家都觉得你精神有问题："你说我不存在，我怎么会不存在？我从小到现在都存在；你说万法在刹那刹那地无常生灭，哪里有刹那刹那的无常？明明前天的你就是昨天的你，昨天的你就是今天的你。"所以在凡夫人当中，尤其是在没有学过宗派的人面前，我们宣说诸法的真相，他们根本无法接受。同样，如果是一位真正的圣者来到面前，我们虽然学过因明、中观等法门，但在真正的圣者看来，一切都是光明的显现，那时我们也有可能会问："柱子虽然是无常的，或者说是空性的，但其显现不灭啊，哪里是光明的显现？"这样一来，很多事情就没办法沟通了。所以，大家一定要搞清楚，量是以众生共同的业力为标准的，在这种情况下，量就是合理的。搞清楚这些道理后，我觉得大家就会有很大的兴趣来学习因明了。当然，大家一定要从根本上认识到，我们现在对真正的外境并没有了解，这也是我们学习因明最重要的一个原因，也是最重要的一个问题。

下面是总结偈：

许异体总鸱枭派，谓一实体数论派，
诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。



"许异体总鸱枭派"，萨迦班智达说，承认总法和别法他体的是鸱枭派或胜论派，《中观庄严论》中也介绍过这两个宗派。我们在前面也讲了，他们认为总法和别法完全是他体的。对此我们怎么样遮破呢？前面，我们用"可现不可得"推理已经破完了，在这里没有必要再宣说。

在上述外道的观点中，总法和别法是完全分开的他体，很多人也是这样认为的："所谓的'瓶子'和金瓶怎么会是一体呢？不可能是一体的。瓶子遍于所有的瓶子，而金瓶只是其中的一个；人与男人之间关系也应该是他体，如果不是他体，那男人和女人应该是一体。"但这种过失根本不会有。我们应该对智者萨迦班智达、法称论师等的观点生起信心，知道这些过失全部都没有。虽然在我们的意识上，物质的本体和心里的总相这两个是他体的，但实际上并没有什么他体。我们说的时候，是将物质的本体与心里的总相分开；而取的时候，就是误认为一体而取的。这就是名言中取舍的最主要方式，也是因明中一个最殊胜的窍诀。

"谓一实体数论派"，认为总法和别法是一体，即二十三种所知与主物是一味一体的，这是数论外道的观点。

“诸雪域派追随彼”，雪域因明前派夏瓦秋桑等也跟随数论派。全知果仁巴在《量理宝藏论注疏》中说：因明前派虽然没有明确承认总法是有实法，但是他们承认总法与有实法是同体的关系；既然承认二者是同体关系，那跟数论外道的观点基本上就完全相同了，所以你们因明前派也成为数论外道的追随者了。在这里，萨迦班智达对因明前派批评得比较严重，而且本论很多地方都有这种情况，这也是非常有必要的。我们前面也讲了，因明前派的有些观点并不是特别究竟，所以萨迦班智达就以比较尖锐的方式进行了破斥。

有些人在网上说：“在藏传佛教里面，萨迦班智达的观点是非常独特的。”不管这是哪一位法师、论师所说，这种说法是错误的，因为萨迦班智达的观点完全能诠释印度陈那和法称论师因明论典的意趣，故非独一无二。又有些人说：“藏传佛教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》。”这种说法也错了，藏传佛教当中有众多解释因明的论典，包括因明七论的诸多注疏，这些是在其他的民族、宗教中没有的。尚有如此之多的因明论典都不知道，仅仅认为“藏传佛教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》”，那这明显属于孤陋寡闻



之举。所以，要做出正确的抉择，应该是在知道真相以后才可以。因此萨迦班智达在这里也讲了，因明前派的观点不符合印度论师的观点，也不符合于藏传佛教以及其他传承中因明的观点，这就是为什么遮破因明前派的原因。

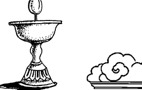
“智者之宗许遣余”，智者指的是萨迦班智达自己和印度的陈那、法称等论师。

印度以及萨迦班智达为主的这些论师们认为，所谓的总法是指遣余，在遣余当中具足两个反体的就是别法。有时候把别法安立为自相，有时候也安立为总相。前面安立法相时，是把别法安立在总相的范畴，即总法和别法两者都是遣余的对境。比如说瓶子，从具足一个反体的角度来讲叫总法或总相，从具足两个反体的角度而言叫别法，这两者都是分别念的对境。但有时候瓶子指的是某个具体的瓶子，比如现在我眼睛看见的这个金瓶，此时这个瓶子已经成为自相的金瓶了。所以在不同的范围当中，不同的环境里面，应该从不同的角度进行解释。有时候别法是真正的自相，有时候是分别念的对境，这只是由认定的对境不同而造成的。因此，我们一定要了解萨迦班智达和印度论师的观点——遣余（当然在下面第四品当中主要讲的就是遣余）。一般来讲，遣余在因明当中就如同自己



的心脏和眼目一样，是非常关键的。如果你懂了遣余，那么前面讲的识与对境，总相和别相等道理就会懂的；后面的相属与相违、现量和比量（自利比量和他利比量）等道理也会很容易搞懂的。可以这样讲，如果不懂遣余的道理，则整个因明就非常难懂；如果懂得了遣余的要诀，那么就能了达所有因明的要义。

刚才，我们也讲了一些遣余的道理。在说的时候，总相和自相是完全分开的，有时候是把几个事物认为一体遣余的，有时候是把本来一体的事物分开认识而遣余的；但是我们在取舍时，是把自相与总相两者误认为一体而进行取境的，这一点非常关键。如果学习因明懂得了这样的道理，我们就会明白说话的时候，说的是什么；想的时候，想的是什么；看的时候，所看的东西到底是什么。如果在学习因明的过程中没有了知这些，虽然天天都在说瓶子，但是到底说的是总相还是自相，可能不会知道。虽然我们互相用语言来沟通，但到底是以什么样的方式来沟通呢？在这些问题上，一般世间人从来没有分析过。但真正去寻找非常可靠的真相，正如我们刚才所讲的那样，在名言当中一切世俗法都是假的缘故，所以根本就找不到；而在名言中基本的一种标准，这就是世间名言



的一种答案，即名言中的量。

对我们每一个人来讲，在世间当中怎么样取舍，在胜义当中怎么样取舍，这些问题应该说是非常重要的。所以说我们学习因明，其一是时间要久，如果时间长一点，因明的诸多名词在自己心里会逐渐习惯的，习惯以后就会知道所判断的内容是什么；其二是自己也要经常作意，如果你没有仔细分析，仅仅是听一遍，这样在以后的实际情况中，不一定会真实认知的。

我是这样想的，如果是修行比较好一点的人，他不管是在听到声音、看见东西，还是心里想概念的时候，全部用因明的智慧进行分析，就会知道众生到底在干什么，到底我们处在什么样的世界上，我们是真正在这里做事情，还是在做梦……很多比较深的窍诀，即使在名言中也是可以得到的。虽然像中观所讲的远离一切戏论的空性等甚深观点，在因明当中一般不提，但是在因明当中，讲到平时我们的所作所为一定要以正量来衡量，而正量要用非常可靠的推理来论证、建立。所以，对我们每一个人来讲，学习因明是非常重要的。并且，在学习的过程中，尤其是要懂得法称论师的究竟意趣。我想，依靠萨迦班智达《量理宝藏论》中的殊胜理证与窍诀，是完全可以通达的。

第十八节课

今天，我们开始宣讲《量理宝藏论》第四品观建立遣余。对于本品的品名，有些译本中也译为“成立和遣余”或者“显现和遣余”。所以，这个“建立”有几种不同的理解方式，从与藏文字面对照来看，都是正确的。原来的一些译师们，在有关遣余的违品即显现或者建立上，并没有一个固定的专用名词，所以在翻译时，会用不同的词语来表达遣余的违品。

第四品也即人们经常所说的遣余品。关于本品，大恩上师法王如意宝在宣讲因明的时候，一而再、再而三地强调过，所有通达因明的根本就是看你懂不懂遣余，如果遣余学得非常好，那么因明涉及的所有内容就会了如指掌，不会有很大的困难；如果遣余这一部分没有搞懂，那么学习哪方面的因明知识都有一定的困难。所以，法王如意宝当时也是一再要求大家认真地学习，并领会其中的道理。萨迦班智达在本品最后的偈文当中也讲到了此点，方便的时候自己也应该看看。

所谓的遣余，就像世间的明目或者人活在世间当中的命根一样重要，所以要想通达因明必须要懂得遣余。如果谁懂得了遣余，那就像

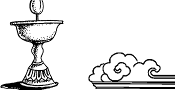


遍知佛陀通达了万法一样，对于因明的知识没有一个不明了的，完全会清清楚楚的。所以我们今年，要求各位不但要背诵遣余品的颂词，而且在考试的时候，还要通过笔考、辩论等种种方式来检验诸位是否了解了遣余的含义。因此，大家应该认认真真、反反复复地看。现在外面的有些道友反映因明不好懂，你如果随随便便、走马观花，或者没有特别地专注，那么仅仅看一、两遍或听一、两遍，不一定能懂。其实，学习任何知识都需要花一定的精力，不要说是我们现在这种人，就是以前的高僧大德们，像法王如意宝或全知麦彭仁波切等，从其传记来看，他们也是对因明、中观这些知识花了一定的时间以后才通达的。所以，希望大家在学习因明等比较深一点法门的时候，不要当作看小说一样。因为小说只看一遍，基本上其中的情节就能浮现在心中；但是因明、中观以及大圆满这些甚深法要，必须通过长期的串习、反复的学习以后，才能通达它的真正含义，所以希望大家应该认认真真地看书、学习。

丁二（显现及遣余之证知方式）分二：一、总说缘取方式；二、决定各自之自性。

戊一、总说缘取方式：

无分别以显现取，名分别以遣余执，



彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。

首先大家应该清楚，前面第一品宣说了外境，第二品宣说了能执著外境的识，第三品宣说了识以总相和自相的方式如何缘取对境，现在第四品宣说的是以显现和遣余的方式证知对境。大家应该了知，从总科判上理解内容是非常关键的。

现在并不是单独讲外境，也不是单独讲有境，而是主要讲有境通过何种方式来取外境的道理。从本品而言，取外境的方式有两种，即显现与遣余。前面，萨迦班智达按照法称论师的观点已明确地宣说过：显现和遣余是从取境方式的角度而安立的。

“无分别以显现取”，不管是无分别的根识，还是无分别的意识，都是以显现而取境的；即只要外境在识前一呈现，就已经完成了识的事，根本不用破立，也不需要去执著对境如何。因为所有现量的对境，即物体的自相在识前已经浮现出来以后，识就已经完成了显现的工作。

“名分别以遣余执”，名分别与无分别完全不同，因为无论是错乱分别，还是真实分别，这些分别心都是以遣余的方式来执取外境的。什么是遣余的方式呢？大家应该清楚，就是遣除了与自己不同类别的法。比如说以语言来取




“瓶子”时，是用名称遣除了与“瓶子”不同类的法，由此而得到“瓶子”。用分别念来取境时，主要由遣余来取（遣余包括声遣余和识遣余，但萨迦班智达的自宗并不承认外境的境遣余，这一点下面也会讲的），比如说我执著瓶子的时候，瓶子以外其他非瓶的事物全部遣除，从而单独建立瓶子，即在我心里执著为瓶子的时候，必定是以遣除非瓶的这种方式来取境的。

“彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。”这样的分别和无分别或者说显现和遣余，如果进行分类，则各有错乱和不错乱两种（或者颠倒和不颠倒），共有四种。

前面，我们也讲了无分别的两种分类，比如说所看见的白色海螺，这是根识前无分别的正确对境；在我们的根识前显现的黄色的海螺，或者第二个月亮等错乱境相，这是无分别识的错乱对境。当然，如果再分下去，就像前面讲第三品时所讲的那样，错乱分根识和意识两种错乱。

分别也分颠倒和不颠倒两种；而颠倒又有由环境、时间和形相等错乱因造成的颠倒。如执著声音为常有、业因果根本不存在、佛陀没有功德、三宝没有加持等这些分别念，全部属于错乱分别；不错乱分别，即知道柱子是无常、





业因果存在、花色绳子不是毒蛇等这些意识，全部属于正确的分别念，或者说属于无颠倒的分别念当中。这样一来，识取境的方式应该有分别和不分别两种。那它们是怎样取境的呢？大家一定要明白，是以显现和遣余之方式来取的。

这以上解释了总说缘取的方式，下面宣讲各自安立。

戊二（决定各自之自性）分二：一、显现；二、遣余。

己一（显现）分三：一、境之实相；二、识缘取方式；三、识境一致。

庚一、境之实相：

我们现量的对境，即一切事物的本体到底是怎么样存在的呢？或它的真相到底是以什么样的方式安住的呢？首先宣讲这个问题，颂词当中这样说：

对境所有一切性，一体不容有众多，
众多住一不可有，一法无有明不明。

“对境所有一切性，一体不容有众多”，此处是宣说一切万法在作为对境时的真相，即不管是什么样的事物，它的真相是事物所拥有的一切性质都属于一个本体。以蓝宝石为例，实际上在它的上面有三角的形状、蓝色的颜色、

刹那的无常性以及所作性等，这些法是否属于多种的异体性呢？不可能的。

既然不是他体，那么刚才这些分类又是怎么样分出来的呢？其实这些都是在分别念当中分的，比如说一个瓶子，它的颜色是红色、形相是大腹小口、是所作性、是刹那无常（不相应行）、是有为法等有许许多多的反体，但这些毕竟都是众生的分别念进行假立的。实际上在它自己的本体上有没有这些分类呢？绝对没有！为什么呢？如蓝宝石的颜色与形状是无法分开的一体，同时它也是刹那无常、人们造作等，真正从本体上讲这些都是不可分割的。因此，从本体上来讲，对境上所有的一切性质都是一体，既然是一体就不可能变成多体。当然，在遣余识面前，可以安立一个事物有许许多多的反体。

“众多住一不可有”，众多不同的法住在一个本体上，这也是不可能的。比如说我们都认为蓝宝石、青莲花、蓝天和大海等这些蓝色是一种颜色，即不同事物的蓝色在分别念面前被安立为一种蓝色，但是这种蓝色绝对不存在真实的本体。就像第三品观总别中所说的一样，所谓的总只不过是心识的分别假立而已，其本体根本不存在；在外境中，虚空、大海及蓝宝

石等的蓝色是不同的物体，在外境事物的真相上根本不可能是一体。所以，从外境的角度观察时，外境的一个行相不是众多，众多的行相也不是一体，这是事物的自然规律及性质。这一点是非常关键的，如果能够通达，那对我们观察一切万法的名言真相，会有非常大的利益。

“一法无有明不明”，即一法不可能同时具备明显和不明显的部分。比如说蓝宝石上具有无常、所作、蓝色、形状等许许多多不可分割的部分，当你看见它时，其实这些都见到了，不可能是一个见、一个不见，即在无分别识面前，一个物体不可能有现和不现的两部分。去年在学习《中观庄严论释》的时候，也给大家引用过这个教证，不知道大家是否还记得。

当然，这里明和不明的实体法是论典中所讲的实体法。有部宗认为蓝色和无常是分开的，因为蓝色属于色蕴，无常是不相应行的缘故摄于行蕴。所以按照有部宗的观点，五蕴的本体是分开的，我们学习《俱舍论》的时候也是这样讲的。但是按经部及以上观点来讲，不但五蕴在实质的本体上没有分开，就是假立的不同反体在本质上也没有分开，只不过是在我们分别念上分开而已。这样一来，如果见到了蓝宝石，当时它的形状、无常、所作以及颜色等全





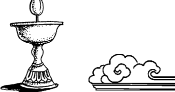

部都同时见到了，不可能有现和不现的情况。当然，这是从论典的角度宣说的。而对于世间人来讲，这颗蓝宝石朝向我的这一面已经见到了，但它的后面并没有见到；看到瓶子时，瓶子的外面已经见到了，而里面并没有见到，这就是世间人们称为的事物。对于这些由很多微尘积聚在一起的事物，世间人根据串习和名言而称之为一个法；而在论典中的法是指在心识面前的法，不管是它的颜色、形状，还是无常、所作，全部都在眼识面前显现了。

既然在眼识面前，无常、所作和颜色等都已经现前了，那为什么有些人了知所作，但却不知道无常呢？我们后面还会讲，这是有特殊的原因，即虽然知道它是蓝色、也是所作性，但却没有生起无常的定解，这是由其他外缘的影响而造成的。

总的来说，一切外境中，多不可能变成一，一不可能变成多。意思就是说，凡是在根识前显现的事物，它全部的特性已经呈现了，并没有一个不现的；即从对境的角度来讲，一个法上不可能同时出现明显和不明显的两个部分，应该说这一点是非常重要的。

庚二、识缘取方式：

诸现量前境尽现，一法不现不同相，



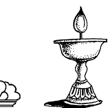
异体不容显现一，以显现取无轮番。

从缘取的角度来讲，现量是一个非常关键的问题。这里的现量不是相似现量，而是指真实现量。

“诸现量前境尽现”，在取境的过程当中，所有外境的特征已一五一十、原原本本地全部呈现在识前；也就是说，所有现量的识，不管是眼识、耳识、鼻识等还是或意识五根识，凡是呈现在它们面前的对境，不可能有一部分现前、一部分不现前的情况。

“一法不现不同相”，一个本体的法，不可能显现不同的相。比如说外境是蓝色的物体，识必定显现蓝色，不可能显现白色；或者瓶口、瓶腹等都是属于一个瓶子，它们也不可能显现成很多的异体法。

而如果是异体法，也不可能显现为一个本体。从更细微的角度而言，瓶子可以包括瓶口、瓶腹、瓶底等很多法，而瓶腹又是由东南西北的许多微尘组成的，其中一个东方的微尘，也是由无数更细小的微尘组成。这些微尘从显现的角度来讲，都一五一十、原原本本地在你的眼识面前呈现了。所以，在根识面前，原来东方的微尘现在显现为西方的，原来是白色的微尘现在显现为黄色的，这是根本不可能的事情。




以此理观察可知，在《中观庄严论释》中，全知麦彭仁波切按照唯识宗中真相唯识的观点安立名言，并承许在真相唯识宗的三种宗派中，以能所等量派的观点安立名言非常合理的。为什么呢？因为以因明的观点进行观察时会发现，外境具有何种特点，有境也会如是现前。比如说我眼识面前显现的花色布匹上面有白色、红色、蓝色等多种颜色，外境有什么样的特征，我的有境也会如是现前。也就是说，外境中“多”的东西不可能在有境面前显现为“一”；外境中的“一”的东西也不可能显现为“多”，这方面根本不会错乱的。实际上这就是刚才所讲的，心识取外境的时候，外境的特点已全部呈现在我们的根识面前。当然，这里主要讲的是根识。

汉传佛教的窥基大师所著的《因明大疏》中，“现量见到”是从定位和散心两方面来解释的[29]。所谓的定位，是指它的外境是照了而现前，这与我们所讲的现量没有什么差别；所谓的散心，是指外境首先看得不是很清楚，到了跟前的时候才清楚起来，这种解释方法在《释

[29] 窥基法师在《因明大疏》中说：“能缘行相，不动不摇，因循照境，不筹不度，离分别心， 照符前境，明局自体，故名现量。然有二类：一定位，二散心。定心澄湛，境皆明证，随缘何法，皆名现量。一切散心，若亲于境，冥得自体，亦皆现量。”






量论》中也有，以这种方式来理解现量并没有什么不可以的。

不管怎样，外境中的法有什么样的特征，就会如理如实、不折不扣地全部呈现在根识面前，这是“异体不容显现一”。当然从取境的角度来讲，一体法也不容显现成他体。

在观察的过程当中，大家一定要了解这些道理，倘若没有了解这些道理，即使是世间上非常出名的哲学家，也未必能通达这方面的知识。比如说德国的黑格尔，他在分析识取境时，用了很多的文字进行叙述，有时候说取境是以特殊性来取的，有时候说是以综合性来取的、有时候说是以普通性来取的，安立了很多的名称。他讲的时候可能自己明白，也许还有一些特殊的窍诀；但我看了以后，总有一种模模糊糊的感觉。因为他没有分清楚分别和无分别、自相和总相、显现和遣余等概念，就安立以感官来接受外境，或安立分别意识对外境进行思维等，这样随便安立肯定会导致杂乱无章，让人看了之后不知所宗。所以有时候看到一些古代的哲学以及一些哲理时，的确会对自宗，尤其是两大理自在——陈那和法称论师所传下来的因明道理生起无比的信心。

有时候为了感受自宗的优越性，我们也应

该对照一下世间上人们特别提倡的一些哲学，比如说北京大学、清华大学，还有美国一些著名学府里面的教授，他们所讲的一些哲学理论；当然，他们的知识是非常丰富的，可面对名言中“认识外境”的问题时，虽然他们肯定能说出很多的观点，但是对于了解外境的方式，恐怕很难做到真正的理解。这一点，希望诸位在有时间、有条件、有能力的时候，将佛教的真理跟世间著名的理论互相比较一下，这样，就会对自宗产生不退的信心。

“以显现取无轮番”，即以显现取境的时候，不会是轮番的方式。比如说我看见某颗蓝宝石的时候，它的颜色、形状、无常、所作和有为法等全部会呈现在我的眼根识前；如果它会发出某种声音，那这种声音也会在耳根识面前呈现；如果与它接触，那产生的触觉也会在我的身根识前全部如理如实地呈现。而根本不可能首先显现它的颜色，然后显现它的形状，再显现它无常的本体等。因为无分别取境的方式是同时顿现的，就像某个物体在镜子中显现影像时，不可能首先显现它的颜色，然后显现形状一样。但在分别念面前，这是可以的，比如说我看见有人穿着红色的衣服，但当时并没有对红色的衣服生起决定性的定解，后来才想

起他穿的衣服是红色的，刚才已经有一个红色的信息传过来了，虽然现在了知了衣服是红色的，但是衣服的款式、质量等情况，现在根本想不起来，所以在分别念面前，会有生不起全部定解的情况。比如说知道“无常”时，却不知道是“所作”；知道“所作”时，又不知道是“无常”；知道颜色时，不知道形状等等。所以虽然是一个本体，但在分别念前产生定解的时候，也有某些方面知道，某些方面不知道的情况；而在无分别念面前显现外境本体的时候，所有的这些差别会全部顿现在根识面前，这些都是因明的窍诀。

刚开始的时候，我都有这种感觉：“一个本体怎么不会有现和不现的部分呢？否则的话，是不是事物后面未见的部分也已经呈现了呢？”其实，这里并没有说未见的部分已经呈现了，比如说我看见这个瓶子的时候，按照因明或俱舍的观点，瓶子是十二处中的色法，既然是色法就有产生眼识行相的作用，而且当时这个色法肯定还具有无常、所作、颜色、形状等本性，所以世间与论典中所讲的法有一定的差别。

庚三（识境一致）分二：一、如何一致；二、建立现量非决定。



辛一、如何一致：

此处讲外境有何种特点，同样识也具有这些特点。

依如何存对境力，根识由此而生起，
无则决定不生故，识境互相无错乱。

在学习因明的时候，这个颂词对我们来讲也是非常重要。

所谓的缘取对境，实际上是凭着外境的各种特点或者说是它如何存在的这种力量，才产生了具有与外境相同行相的根识；也就是说，根识是随着外境的行相而产生的。如果外境不存在，那么眼识、耳识、鼻识等根识以及意识也无法产生。所以，现量的识与其对境的自相，这两者是无则不生的关系。因为具有了这种关系，所以它们根本不会出现错乱的现象。比如我们瞭望蓝色的大海，当时海上波涛的形相、颜色等，全部如理如实在我们的根识前显现，即我们的根识产生外境波涛的影像，就像外境瓶子的任何形相皆可以显现在镜子当中一样。

这一点，不仅是大乘论典（在名言里）如是承认，甚至经部以上所有的佛教宗派都是这样承认的。经部宗认为，我们见到的柱子并不是真正的自相，其实只是见到了它的行相而已；而唯识宗以上的宗派也都认为，是外境的行相



显现在心识面前，对境有什么特点，识也会如实现前这些特点，当然这是从真实现量的角度来讲的。如果是错乱现量或相似现量，外境中本来就没有两个月亮，而在根识前显现两个月亮；外境的山河大地没有动摇，但是我们坐车的时候，看见这些外境往后跑……这些都是境相错乱，是由造成错乱的因而导致的。如果没有这些错乱的因，看见白色的海螺，其颜色是白色，形状是左旋或右旋等，这些形相无谬的在眼识前显现，此时境和识就是不错乱的。因此，我们也应该承认，在名言中真正能抉择事物的名言量是正确的。比如说人怎什么知道火是热的、水是冷的呢？就是我们用身体接触火、水时，由身识感触而知的；玫瑰花是红色的，这是我们用眼识来了知的；某某声音是粗的、细的，这是我们用耳识来分辨的。这些在名言当中谁也破不了，也没有必要破。因此，为什么一切万法虽然是假的，但是在名言当中也存在正量，其原因就在这里。

并且，如果我们按照全知麦彭仁波切的观点，承许取境时是能所等量，那么外境中所有的这些差别，都会如实地呈现在心识前。比如说外境有一匹花布，花布上面有白、红等各种颜色，按颜色它可分为一百个部分，那么我们




的眼识当中也会有对应一百个部分的能取，所以能取所取是根本不会错乱的（当然，这是从正量的角度讲的，如果是相似量则与正量有所不同）；反之，如果没有按能所等量承许，认为外境有多种颜色，而有境只有一种眼识，那这是不合理的，因为二者不相合之故；或者认为外境只有一种颜色，而有境具有多种眼识，这也是互相错乱，故而也不合理。实际上就像我们刚才前面所讲的那样，识和外境应该互不错乱才对，这个道理主要是从论典的角度来讲的。

从世间的角度来讲，人们都是说我看见一个瓶子，而不是说瓶子是由无数的微尘组成，在我的眼识中有无数个眼识，他们是不会这样承认的；而在论典当中，我们如果稍微详加观察时，才知道虽然我们说是一个瓶子，但是这个瓶子上面的微尘与我的眼识是能所等量，所以在名言当中，我们承认真相唯识宗的观点，这是合情合理的。

辛二（建立现量非决定）分三：一、非决定成立之真实理由；二、遣除彼不合理之说；三、分别不取显现境之理。

壬一、非决定成立之真实理由：

此科判是讲现量为何不需要决定性。我刚才前面也讲了，现量识现前外境以后就已经完



成了它的事，没有什么破立、执著等。那么，有些人可能会这样想：既然现量识没有什么分别，那怎么成立它是量呢？它可以成立为量，法称论师在《正理滴论》中说，所谓的现量是指首先见到不共的对境，比如说有一个不共的对境，其呈现的时候，识已经现量照见了，这就是现量识；陈那论师在《定量论》中也讲到，我们心里面执著现在很快乐等，这并不是现量。大家都知道快乐不是痛苦，对此有一定的执著，这些并不是现量。可以说所谓的量不管是现量还是比量都是一种识，并且全部都是正确的识；也就是说，这种识所判断的对境是没有错乱的，这就是所谓的量。就像为什么称本师释迦牟尼佛为量士夫一样，因为本师所判断的对境没有一个错误，全部是正确的。同样的道理，如果现量和比量所判断的对境是存在的，对有境方面不欺惑，或者所判断的对境不存在，在不存在方面不欺惑，这就是所谓的量。

现量亦即无分别，是故无需决定性。

“现量亦即无分别”，实际上所谓的现量是没有分别的，如不会分别对境的纸是白色、红色等。“是故无需决定性”，所以现量根本不需要具有决定性，因为它的本体是无分别而照见，如实照见也可称为正确地认识对境，而



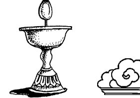
这种认识并不是由分别心决定的。

当然，因明前派的有些论师也这样说过，虽然现量没有分别的决定性，但是有无分别的决定性，实际上这种观点也是不成立的。可以这样反问：“你们所谓的‘无分别的决定性’指的是什么呢？”如果说眼识能如理如实地照见某个色法的本体，那这不是由分别念执著的，而是现量无分别取境，仅仅是缘取对境，并没有分别，这不叫决定性。如果说眼识能取舍、分辨这是红色、那是白色等，这在因明七论的任何一部论典中也是不可能有的。所以，因明前派承认现量不存在分别决定性，但是存在无分别决定性的说法，是没有任何依据的，也是不合理的。因此，萨迦班智达在此说，现量不可能有决定性的原因就在这里。

壬二（遣除彼不合理之说）分二：一、现量行破立之方式；二、宣说若决定则违现量。

癸一、现量行破立之方式：

有些人可能会有这样的疑问：“如果现量没有任何分别，那么要断除增益是很困难的。比如说，现量见到柱子的本体时并没有任何取舍分别，柱子存在或不存在的决定性都没有，这样一来，就无法断除增益，如是它怎么会成为量呢？所谓的量要准确，由它判断外境才具



有正确性，如果没有判断外境的分别念，那它如何成为衡量对境的正量呢？”

现量远离分别念，以未颠倒立为量，
依彼抑或凭他力，决定之式行破立。

对方提出的问题，我们可以这样回答：虽然所谓的现量已经离开了分别念，也没有决定性，但这里是以未颠倒错乱对境的角度而立为量的。意思就是说，现量虽然是对某个事物没有决定性的无分别念，但它所缘取的对境是无颠倒的，以事物无颠倒呈现在识前的理由已经足够使它成立为量。为什么呢？因为量不一定要有决定性，比如说我看见面前这根红色的柱子，虽然根识并没有生起“这是红色柱子”的定解，但是其所有特征已经在根识面前显现了，从这个角度它可以成立为量，所以现量的第一个特征就是无分别。其实，在陈那论师的《因明入正理论》中有这样一句话，已经讲到了这个特征：“此中现量，谓无分别。”意为现量就是无分别。

此处的“未颠倒”，法称论师在《正理滴论》当中称为“无错乱”。陈那论师说“无分别”，为什么法称论师要加上无颠倒呢？有些论师这样解释，因为只是说“现量无分别”，而无分别有错乱的情况，如二月、黄色的海螺



等，为了遣除这些错乱的无分别识，安立现量不仅是无分别，而且衡量对境的时候无有任何错乱、颠倒，所以法称论师在《正理滴论》当中，又增加了无错乱（无颠倒），其原因就是这样的。

总而言之，在后代高僧大德们著的任何一部因明论典中所建立的现量，其第一个特点是没有分别，第二个特点是如理如实地照见对境，不会出现任何互相错乱的情况。具备这两个特点，我们就可以安立它是现量，也是正量。为什么呢？因为它所判断的对境没有任何差错，所以安立为正量。

此时有些人可能会这样想：“如果现量没有决定性，那么怎么依靠它进行破立、取舍呢？因为量应该具有破立的功能，比如说这是正确的，就把它建立起来；这是错误的，就把它破斥掉，量应该有这种破立的功能。但现量没有任何分别，怎么依靠它进行破立呢？就世间当中的任何一法而言，应该是以破立来进行取舍的，但这个现量任何执著、分别、决定性都没有，那怎么进行破立呢？”

下面对此回答：“依彼抑或凭他力，决定之式行破立。”依彼的意思是依靠现量本身，依靠它本身可以引生决定性；或者现量自己本

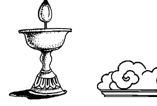


身不能引生决定性，但是依靠其他的外力可以引生决定性之后进行破立。这个道理是什么意思呢？意思是说，虽然外境所有的特征在现量面前已经如理如实地现前，但是众生在取外境的时候，有时候对外境可以自然而然生起定解，即在没有什么错乱因的情况下，自然而然生起决定性，然后进行破立；有时候现量对外境虽然已如理如实地照见，但是凭它自己的力量不能生起决定性，必须依靠外力才能产生。

对此可以举例说明，比如说前一刹那，我看见了红珊瑚或者是红色的玫瑰花，它的红色在我眼识面前已经呈现了，因为没有其他错乱因的缘故，下一刹那自然而然生起决定性："我刚才已经看见了红色的珊瑚、红色的玫瑰花，我刚才看见的就是红色的。"或者"这就是红色的东西啊！"依靠现量自己的力量，在自相续中可以生起辨别红色的决定性，之后进行破立：这个红色的珊瑚，我要还是不要？就可以依靠自己的意愿进行取舍了。另外，当红色的柱子现前时，虽然它有诸多不可分割的本性如刹那无常、所作、形状等，但是不一定能全部同时认识。比如说对无常来讲，因为有其他错乱因的缘故，从而使你无法对它产生认识；那有什么其他的错乱因呢？首先有内在的错乱

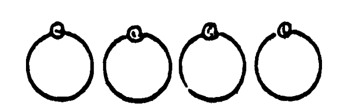
因，因为我们相续中具有把万法执为常有的不良习气；然后，红色的柱子虽然在刹那地生灭，但是以凡夫人的根识却无法了知，因为刹那生灭不是根识的对境之故，根识的对境是物质的粗大结构，但粗大的结构看上去并没有什么变化。由于上述种种错乱因的缘故，我们虽然已经看见了红色的柱子，看到了与它不可分割的无常刹那性，但是却不能了解它是无常的。而如果依靠其他外力之后，我们就可以了知柱子是无常的。依靠什么外力呢？因为它是人工造作的缘故，以此就可知道柱子肯定是无常。此时在你相续当中，无论是珊瑚还是柱子，都会知道它们的无常本性。所以，要生起决定性，没有错乱因时很容易，当下依靠现量马上产生，然后就可以进行破立了；而在有各种错乱因的情况下，由现量不能生起决定性，只有依靠其他的外力在相续当中生起决定性，然后再进行破立，只有这样才可以。我们在学习因明的时候，大家应该要了知这些道理。

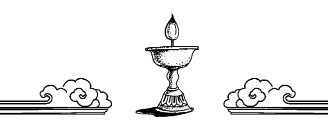
以前我刚开始学因明的时候，觉得这个所谓的现量既然是无分别的，那它怎么会成为量呢？既然成为量，那么它就应该是正确的，但没有分别念，怎么了知它是正确的呢？因此它永远也不能成为量。每个人都有各自不同的习



气和分别念，在刚开始的一段时间内，“现量无分别，如何成为量？”对我来讲这是个很大的问题；但是我想你们大多数人可能不会有这个问题，因为从表情上看，你们好像都没有这个疑问。

大家应该知道，依靠现量引生决定性有两种方式：一个是自力——依靠现量自己的力量产生决定性，我们前面讲非量识时已经讲过，其中的已决识就是如此；还有另一种方式，是依靠他力来产生决定性的。这样一来，从现量来讲虽然其本身不具备“有”和“无”的决定性，但是依靠自力或者他力可以最终引生出来。因此，现量没有决定性不能成为量，也不能破立的过失是根本没有的。也就是说，现量缘取的外境是正确的，并没有错误，所以我们把它安立为量。虽然它自己是不分别的，但是依靠它可以逐渐引生真实的定解，有了真实的定解以后就可以进行破立了。所以由现量所决定的名言，一点也不会错乱的原因就在这里。





第十九节课

我们继续宣讲观建立遣余，现在广说显现和遣余。

癸二（宣说若决定则违现量）分三：一、建立决定蓝色反体是分别念；二、以定解断绝增益之理；三、说明此为阿阇黎之意趣。

大家一定要掌握这些科判，否则就不知道下面所讲内容的方向了。首先应该知道现在讲的是哪一品，这一品主要讲了什么内容，然后抓住每一科判中重点的问题进行剖析。因此，大家在学习的过程当中，不要轻易地放弃每一个科判，不然我们就难以了解其中的关键问题。

子一、建立决定蓝色反体是分别念：

决定青色之反体，乃分别故是遣余，
误得照了境自相，内观自证许为量。

在颂词宣讲之前，我们应首先了知对方的提问，因为颂词实际上是对对方的提问作出的回答。那对方提出了什么样的问题呢？我们前面已经讲了，现量可以依靠自力或他力这两种方式产生决定性，从而进行破立。在他力产生决定性的问题上，对方提出：如果说柱子上有蓝色、所作、无常等特点，那对这些特点中的无常产生认知的时候，这种分别念就成了一种




遣余，因为遣除了非无常的缘故。虽然对无常反体的执著可以安立到遣余中，但对柱子是蓝色的执著却找不到落脚点。因为这种执著是一种分别念，所以根本不是现量，现量是没有任何分别与破立的；同时，执著柱子是蓝色的念头，也不是依靠推理而产生的，所以它不属于比量；并且，执著柱子是蓝色并没有遣除它的违品，因此它也不是遣余的有境。这样一来，它既不是现量和比量，也不是遣余，那这种意识到底属于在什么范畴当中呢？

前一段时间，有个别的道友也这样提问过。比如说我执著红色、蓝色时，心里产生“哦，这是蓝色瓶子”的念头，那么这个“蓝色瓶子”的执著；不是现量，是分别念的缘故；不是比量，没有依靠任何推理而产生的缘故；而且也不是遣余，未遣除任何违品的缘故；并且也不能属于非量中，因为所抉择的外境是正确的。既然如此，那它到底属于什么中呢？

有些人可能也有这些怀疑，我们下面进行回答。在回辩之前，我们应该首先剖析对方的观点，然后才能进行回答。

进行回答之前，我们首先要了知：对方认为执著事物刹那无常这个反体的分别念是遣余（因为既然知道事物是刹那性的，那它肯定是遣余的分别念），而认为执著事物为蓝色的念头不是遣余。对方为什么如此认为呢？以瓶子为例，如果要认识瓶子的无常，必须要遣除常有的执著，因为凡夫人从无始以来就有一种执著瓶子常有的串习，并且自己往往也是进行思维分别后，而认为瓶子是常有的；但后来，通过推理了解到瓶子是刹那无常的，从而以对瓶子无常的执著遣除了它的违品——常有的执著，所以说执著瓶子无常的反体是遣余。但执著瓶子是蓝色的分别念，依靠现量就可以产生：“哦，这个瓶子是蓝色的。”在此之前，谁也没有认为瓶子不是蓝色，也就是说“这不是蓝色”的增益并没有产生过；如果这样，那心相续当中生起这种执著蓝色的念头之时，并没有遣除它的违品，所以它不属于遣余，对方是这样认为的。

下面，我们进行回答。颂词当中是这样说的：“决定青色之反体，乃分别故是遣余。”这个问题对方并没有搞清楚，实际上我们在蓝色的执著产生之前，已经产生了现量，而现量所见的对境是不可分割的事物本身，现量识并不会分别“这是蓝色，那个不是蓝色”，现量是不会分割事物的；而在现量照见蓝色的对境之后，依之就可产生“这是蓝色瓶子”的分别念，实际上这种分别念就是一种遣余。为什么

呢？因为当你执著这是蓝色时，非蓝色的黄色、白色、青色、红色等各种其他颜色已经被全部遣除了，如是才建立了蓝色它自己的本体。

于此分别念生起之时，虽然你并未想到“我现在想的是蓝色不是白色”，人们不会这么想，也不会这么说，但任何一种思维或语言都具有破立的两种能力，这一点在《释量论》当中也明确地讲到过。比如在说“把这个蓝色的东西给我拿过来”的时候，并不需要你在旁边进行解释“我所说的蓝色是除了黄色、白色、黑色之外的蓝色”，无需如此，因为只要建立一个法的时候，它的违品必定是已经同时遣除了。其实，我心里想“这是蓝色东西”的时候，间接就遣除了蓝色之外的各种颜色，此时，其他颜色的增益肯定不会存在。所以，从这个角度来讲，执著这是蓝色的分别念也是遣余。

对此，大家应该明确了知，这种分别念决定是一种遣余。虽然它并没有明显地遣除违品增益，如说“柱子是刹那性，并不是常有的东西”，但是当我们执著一个事物或者说出一个名称的时候，它的违品就已经被全部遣除了（在这里只要不是事物本体的法全部都成为违品）这样一来，即可成立所谓蓝色的执著既是分别念，也是遣余。




那么，依靠这样的遣余能不能得到真实的自相呢？实际上遣余并没有真正的对境，只是对总相法进行执著。如果遣余也有一个除了蓝色以外的固定性对境，那么，我们在说蓝色或想蓝色的时候，就不一定能得到蓝色。因为，蓝色的遣余对境如果是蓝色以外的法，那就不应该得到蓝色，而应该得到蓝色以外的法；但正因为除了我这次所想的蓝色之外，其他的对境是不存在的，所以在这种情况下，我可以把总相误认为自相，即将总相和自相误认为一体，从而得到照了境的蓝色。这里关键的一点就是误得，所谓误得就是把总相误认为自相并以此真实获得对境；也就是说，人们所希求的照了境——蓝色的自相，最终一定会得到。不管是对别人说“把蓝色的东西给我拿来”，还是我自己心里想“我要取蓝色的东西”，此时对境无论是布匹的蓝色还是大海的蓝色，或蓝天的蓝色等，只要是把总相误认为自相，就可以获得真实的对境。

有些人可能会这样想：怎么能得到蓝天的蓝色呢？实际上这种蓝色也可以相似性地得到，比如说通过照相机拍摄蓝天，蓝天的行相已经拍下来了，我觉得这也是一种相似的蓝天吧！同时，你也产生了相应的眼识，这就是一种

得到，因为眼识依靠色法而产生，在产生蓝色眼识的时候，识已经变成了对境蓝色行相的能取了，即与对境行相相同的能取，所以蓝天的蓝色也可以成为照了境。有些观修大圆满的人，也是依靠蓝天认识了自己心的本性。这些都是通过照了境的方式得到的一种对境。所以，应该可以这样讲，就是自己的分别念将总相误认为自相，在这种情况下，就可以获得它的对境。

那么像刚才对方所说的，这种执著蓝色的分别念既不是现量，也不是比量，故而不是量的过失有没有呢？不会有的。因为这种蓝色的执著，从外观的角度来讲，它毕竟是一种未经推理的分别念，所以不属于正量；但是从内观的角度来讲，实际上它就是一种自明自知的自证识，这种自证全部都可以包括在自证现量当中。正如陈那论师在《集量论》中所讲的那样："分别亦许为自证。"即分别念也可以承许为自证。所以，从内观的角度来讲，凡是符合实际道理的分别念，全部属于自证现量当中。不仅如此，即使是不符合外境实际道理的分别念，从内观的角度来讲，也可以说是属于自证。正如第一品中所讲的那样，我们见到的毛发、二月等，从外境的角度来讲，它们是不存在的；但是从识的角度来讲，这些与识的本体是无二




无别的，因此也可以理解为自证。总之，不仅正确的分别念从内观的角度讲是自证现量，而且错乱的意识从识本体的侧面来理解的时候，也应该安立在自证当中，当然从外境不存在的侧面，它是属于非量的。

这样一来，对于"这是蓝色、这是白色、这是柱子、这是佛学院"等念头，我们有些人害怕"这既不是现量，又不是比量，也不是遣余，在什么里面都不能包括"，不知道此分别念到底归属在哪里，非常的着急；但也不用这样着急，我们依靠因明正理进行观察，从内观的角度来讲，所有的分别念都可以包括在自证现量当中。因此，不包括在量中的过失是没有的。

这以上是第一个问题，下面是第二个问题。

子二、以定解断绝增益之理：

本科判的意思是依靠定解可以断除违品的增益。

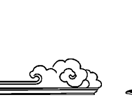
因明前派认为无分别念是可以有决定性的，而我们自宗认为无分别念没有决定性。如果现量有决定性，那肯定能断除增益，但是断除增益并不是现量的工作或者说作用，陈那和法称论师的因明论典中并没有说过现量能断除增益。

当然，在这里没有直接对因明前派进行驳斥，但因为他们也承认这种观点，所以这里也是间接地破斥他们。

当知何者具定解，依凭彼者断增益。

我们一定要了解，依靠决定性的识能断除其违品的一切增益。为什么呢？因为所谓的定解与其违品增益，这两者就像光明和黑暗一样，是不并存相违，也即以定解决定能遣除增益。在学习《定解宝灯论》的时候也讲过，我们相续中如果真正生起了决定性的定解，如前后世存在、因果存在、三宝有加持、佛陀是量士夫等，那么与其相违的怀疑、邪见、分别等违品全部都会被遣除的。

对于增益，如果广说就应该按照《般若经》里面所讲的三十二种增益（颠倒分别念）来宣讲。那增益到底是什么意思呢？所谓的增益，是指本来不存在的反而认为存在，本来存在的却认为不存在；其完全是一种邪知邪见，或者是一种捏造的、虚构的分别念。这样的增益，可以依靠具决定性的定解遣除，比如说我们以决定性的分别念认为“这根柱子是蓝色的东西”，在产生这个分别念的当下，根本不会有“这是不是蓝色啊？这是黄色或红色。”的情况出现，这样的怀疑与增益肯定被遣除了。所以在一个



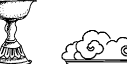


人的相续当中，定解与增益这两种分别念绝对不会同时存在。因此，学习因明会逐渐消除自相续当中的许多杂念和分别念，对大家应该有非常大的帮助。为什么现在有些人在课后提不出什么问题了呢？因为在相续当中已经产生了可靠的定解。有些人刚学佛的时候，觉得佛法当中这个也不对、那个也不对，念头多得不得了，好像觉得佛法全部都是不合理的；然后通过一段时间的学习以后，课后让大家提问时，好像问题越来越少了。当然，这可能有两种原因，一种是自己特别懒惰，没有专注去研究，所以不知道从什么角度去问；另一种是已经生起定解，原来相续中的邪知、分别念、疑团全部都没有了。

应该说我们现在这样的学习机遇是非常难得的，无论有什么样的问题都可以问，在这里我并没有限制提问的界限，没有说除了因明或是我所讲的课之外，其他的问题不准问；当然，一些世间的问题，比如说家庭、婚姻等这些与我们无关事情，你们也不会提出来的；除此之外，在佛法上不管是牵涉到哪方面的问题，都是开许让大家问的。但是这么多的知识分子，这么多具有一定智慧的人士，大家都觉得没有什么问题，这说明在我们相续当中已经生起了

定解。生起定解以后，其违品如邪念、邪知、疑问、疑惑等全部都自然消除了。今天有一个道友，通过文字的方式给我讲了他最近学习因明的一些感想，我看了以后很高兴。为什么呢？他说通过学习因明，以前自相续当中很多胡思乱想的分别念全部都根除了；并且通过学习因明和中观，从内心深处对大乘佛法真实生起了不可退转的信心。我想他也没有必要在我面前说好听的话话，在他相续中应该是产生了正见和信心，并且如山王般的这种见解和信心应该会稳固下去的。这就是学习因明、学习理自在父子的殊胜论典，所得到的加持力。

因此，在任何一个人的相续当中只要有了正见，就不会有其违品的邪见。比如说在自相续中完全可以断定，在名言当中人有前后世的时候，就不可能还觉得："唉，我死了以后，到底会不会有前后世啊？"原来，有一个念了十五年佛的老年人，他一直到处打听："到底人有没有前后世啊？"我觉得不需要这样，当人有前后世的定解真正在相续当中生起来的时候，其违品——人到底存不存在前后世的这些邪念，全部都会土崩瓦解、荡然无存。因此，在我们相续当中引生像光明那样的定解是非常重要的。如果一旦引生了这种具决定性的定解，



那么所有黑暗般的违品——怀疑和邪见就全部自然断除了。

所以，任何一个具有决定性的定解，都可以断除其所有的违品。如我们通过因明了知了一切万法是无常的，从此以后，"我的寿命是常有，柱子是常有"等的增益会统统断尽无余的。

以上说明了第二个问题，下面宣说第三个问题。

子三、说明此为阿阇黎之意趣：

我们刚才也讲了，所谓的增益和决定二种意识全部是通过遣余的方式来进行破立的，这种道理是两位理自在的究竟观点。

决定增益二意识，以遣余而缘取故，
谓彼二者非现量，实是彻知理者说。

在上面我们讲到的"这是柱子，这是无常"等，都是一种决定性的定解；而与定解相违的"这不是柱子（本来明明看见的就是柱子，但却认为它不是柱子），柱子的本体是常有的，不是所作的"等非理作意皆属增益。定解和增益这两者实际上都是分别念，并不是无分别的现量识，所以此二者都是以遣余的方式来取外境的。

如何以遣余的方式取境呢？首先是定解，比如说我认为这是柱子，柱子以外的事物全部被排除，从而建立柱子的本体，在分别念面前



这样取对境的总相；然后是增益，如果我认为柱子是常有，当时虽然这种作意是非理的，但在这种作意面前柱子常有以外的无常、瓶子等其他事物全部遣除，也是以这种方式来取对境的。所以这两种有境都是遣余，而不像因明前派所承认的那样，执著柱子可以是现量，这种说法是不合理的，它绝对不可能是现量。记得在本论的《自释》当中说，承许现量见到蓝色的反体是不合理的，这只不过是自己的分别念而已。因明前派的有些论师认为，可以现量见到蓝色柱子上蓝色的反体，但实际上不可能现量见到，因为反体是以分别念来安立之故。

在萨迦班智达遇到克什米尔班智达之前，藏地的有些论师认为蓝色在本体上存在，有些认为不存在，那这个反体到底存不存在呢？当时，克什米尔班智达对萨迦班智达是这样回答的：“我不懂什么蓝色的反体，反正柱子就是蓝色，这就是本体。”因此，我们应该了知，蓝色本来是柱子的本体。但在分别念面前，蓝色既可是本体，也可是反体，当然柱子还可分所作、无常等诸多反体，但这些都是假立的。然而因明前派的有些论师却认为，一个法上面存在许许多多实有的反体；这样一来，只要见到蓝色等的时候，以眼识就能见到蓝色等各种

反体。其实这种说法是不对的，因为他们没有分开显现和遣余之故。如果分开此二者就可了知，反体是不可能被现量见到的；否则的话，就会有能现量见到蓝色的反体，却见不到无常的反体等许多过失，这些在下面还会说的。

由上可知，增益和决定性这两种心识都是遣余，并不是现量的有境，这也是陈那和法称论师的究竟观点。法称论师在《释量论》当中这样讲过，决定的分别心能断除其违品的增益，比如说以柱子非为常有（无常）的分别念，来断除柱子不是无常的增益分别心；并且，声音和名称也能断除一些分别的增益。而所谓的这个“对境一自体”的现量，却不能断除分别的增益，因为它的作用是无分别地取自相之境，即只要呈现在面前的对境，全部无余照见，仅此而已。这个《释量论》的教证在，蒋阳洛德旺波尊者的注疏当中也引用了。意思是说，决定的分别心能断除部分的增益，名称也可以断除增益，比如我说“柱子”时，柱子以外非柱的增益全部可以断除，这就是遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，前者是语言上的遣余，后者是心识上的遣余。实际上，语言上的遣余归根结底还是包括在心识遣余当中；如果没有心识遣余，仅仅依靠语言则不能进行破立，这些道

理我们在后面还会给大家讲述。因此大家应该明白，因明前派承许“无分别念有决定性”的说法，是完全错误的。

总而言之，归纳上述内容后应得出这样的结论：只要是无分别的心识，它肯定是以显现的方式来取自己的对境；只要是有分别的心识，它肯定有决定性，如是就能遣除增益。遣除增益的道理，按照理自在论典中的观点来讲，就是以现量不可能遣除增益，这个问题一定要搞清楚。

今天在一个问题中也讲到了，现量为什么不能断除增益，因为现量只能显现对境，不能断除它自己的违品，断除违品并不是它的作用，只有分别心才有断除违品的功用。我们的心相续当中有正确和错误的两种分别心，执著柱子常有是错误的分别心，它虽然断除了自己的违品，但这是不符合实际道理的一种遣余；而执著柱子无常的分别心，就是符合实际道理的一种遣余，前面断除增益，就是从这个角度讲的。

我们千万不能把前面所说的决定性和现量混在一起，因为因明前派所许的“既是现量，又有决定性”的观点是非常不合理的。因明前派的老论师们，虽然你们已经圆寂了，但是你们在法界中也要关注我们的观点！因为有些过去长期学习因明论典的论师，即使已经离开了



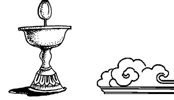
人间，但在别的一些清静刹土当中显现不同菩萨形象的时候，也有可能关注我们的观点。原来有一个法师，他在自己情绪特别高涨的时候说：全知果仁巴！不管你在哪一个清静刹土，请你谛听，我马上要给你发太过了。我倒不是这个意思，其实我的意思是说，你们因明前派的这种观点，按照萨迦班智达的观点进行分析时，有些地方也应该有一些不同的解释方法。希望大家能够理解这个意思。

有时候大话说得太过，再过一段时间或者几年以后，自己也会感觉到那时候说得太过分了，因为我们的分别念并不是特别可靠。当然，如果是跟着萨迦班智达的观点，稍微说一点，也可能不太要紧，就像有些胆子不太大的人，跟着一些英雄，对别人说一些过失；但如果是完全依靠自力来说的话，这是非常恐怖的事情，肯定不敢讲。所以，应该按照萨迦班知达的理论，对因明前派的一些观点进行分析，就是这个意思。

下面宣说分别不取显现境之理。分别心不取外境的显现，所谓外境的显现，是指自相法的各种特征不是用分别心来缘取，主要解释这个道理。

壬三（分别不取显现境之理）分三：一、





若显现则破立应成顿时；二、一境之所有名称皆为异名；三、若以反体辨别则成遣余。

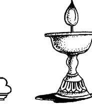
癸一、若显现则破立应成顿时：

名分别以显现量，破立应成同时知。

如果按照对方的观点来说，以分别念或名称来取显现，即以显现的方式来衡量外境，则世间当中所有的破立、有无、是非等全部都变成一体了。

在解释每一个颂词的过程当中，希望大家好好地谛听，尤其是具有一定智慧的人，对于某些颂词也不一定第一次就能听懂。影响我们的原因很多，有时候我们的分别念散乱于外境，有时候身体不好，有时候心情不好等，所以第一次听的时候不一定懂；如果第一次不懂，要一而再，再而三地听，那即使开始不懂，最终肯定会懂的。我以前因明也学得不是很好，在学院当中因明学得非常好的这些论师们面前，我都不敢与他们辩论，虽然以前也去过辩论场，但辩得很差，而且现在人也老了，连因明的辩论场也不敢去了。

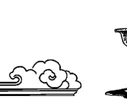
但是不管怎样，我觉得自己的这种学习习惯还是很好的。因为不管是学因明、中观，还是学习俱舍等哪一部论典，有不懂的地方，我就一直研究直到懂了为止；虽然别人已经讲闻




完了，但是我知道这一段自己不懂，就是说这次辅导或别人讲的时候我还没有弄懂，那就过两天再看一遍，如果还不行过两天又看一遍，这样反反复复地对一个难题下了很大的工夫。所以，学习因明虽然已经过了这么多年，但是现在看到有些偈颂的时候，当时很多的印象也会浮现在眼前：如当时我是怎么下工夫的，刚开始的时候我的想法是什么样的，结果论典里面的内容是这样的……而我们这里的有些道友，好像简单的、好懂的内容不愿看；难一点的内容又看不懂，也不愿看，就这样放着。这样一来，整个论典与你相应的部分或者有利的地方就会很少。所以，希望大家注意谛听。

分别念或名称取外境的方式是否定非他本身的名言，比如我们说“柱子”时，柱子以外的事物已经被全部否定了。在我们分别念当中，这样的名称或决定性的分别念就是“柱子”。我们以前讲过，对总相的执著，根本不是以显现的方式来衡量外境的，应该是以遣余的方式来衡量的。

如果分别念或语言以显现的方式衡量外境，即外境自相上的任何特征，以显现的方式来衡量，就会漏洞百出，有非常多的过失。有什么样的过失呢？因为大家都知道，在物质的





本体上有无常、所作、颜色、形状等很多的反体，如果以显现的方式来衡量，则我心里面想某一个事物的时候，事物的全部反体就会在我的意识面前显现，这有很大的过失。比如说我想柱子的时候，那这根柱子的所有特征，包括所作、无常等，应该在我的内心中对其全部明白、通达；还有这根柱子的有无是非，以及它的生灭过程等，应该在我的心里全部浮现出来。如果这样，那我以心想“这是柱子”来建立柱子时，柱子上面所有的无常、所作等特征就已经全部建立了；我想“这不是柱子”时，非柱的所有特征也已经在我的心前全部建立了。同样的道理，如果语言也具有这样的功能，则世界上只要是能说“柱子”的人，就会通达柱子全部的特征，那这样，“柱子是所作，但它是不是无常呢？”这种怀疑谁都不会有了。因为只要会想、会说“柱子”的人，其心里面浮现柱子时，他早已通达了柱子无常的特性。

进一步说，因为一切诸法的本性是无常、痛苦的，如果分别念以显现的方式来衡量，那么每一个人只要想“一切诸法”的时候，在他的相续中，一切有漏诸法的四大本性——无常、不净、苦、无我，会全部自然证悟。实际上是不是这样呢？绝对不是的，因为分别念并不是

以显现的方式来取境。众生虽然会说、会想柱子，但是无常的观念，并不一定能在其相续中生起，所以在会说柱子的人面前，我们也经常用自性因——“柱子无常，所作之故”来进行推理。这说明我们的分别念、语言并不是如理如实地衡量或了知外境的所有特征。否则口里面一说“地狱”，地狱的所有的特征都会在我的口里面现前，那这是多么可怕的事情啊！这样谁都不敢说话了。

大家一定要明白，所谓的现量，如果从对境的角度来讲，则是“一法无有明不明”，即用显现来取境时，一法上没有明显与不明显的情况出现；如果从有境的角度来讲，则是“以显现取无轮番”，以显现来取境时不会有轮番，即现量识不会有轮番出现境之特征的情况。因此，我们应该要知道，衡量外境的时候，全部是以我们的分别念了知；说外境的时候，全部是用语言大概地宣说，此二者都没有以显现的方式现见。

开始讲本品的时候，我也提醒过大家，显现和遣余的问题非常重要。我始终觉得现在的世间人，因为分不清楚这些道理的缘故，始终就处于一种迷迷糊糊的状态中，自己到底在说什么、想什么，根本就没有搞清楚。虽然我们

因明学得也不是很好，但是学了因明以后有这种感觉：好像是太阳从模模糊糊的云雾当中已经出来了！在名言量衡量的过程当中，“哦，原来我说的是什么！我想的是什么！我们人与人之间沟通的时候，通过什么样的迷乱来进行沟通的。”这些全部都一目了然。因此，对想学好经论的人来讲，应该说学习因明是不可缺少的；对于想学习一些世间正理的人来讲，学习因明也是非常重要甚至是不可缺少的。我有时候这样想：“哎，现在世间上绞尽脑汁、一辈子当中专门研究一些世间哲理、文学的这些人，智慧也是非常不错、非常了不起的，不像我一样糊里糊涂的；但是他们因为没有遇到这样的正理，没有遇到这么殊胜之论典的缘故，在取舍和研究领域中的一些问题，始终是搞不明白。”我们从国内外一些文学巨匠的著作中，也可以看得出来：虽然他们白天、晚上一直研究，但到了一定的时候，最后实在是搞不清楚，找不到方向了。以前，我放牦牛的时候，赶着牦牛一直往前走，最后找不到回来的路了，想回来特别地困难，只有坐在山顶上一直哭：“妈妈啊！你来接我啊！”。现在有些世间人，一辈子当中把所有的精力和智慧用在一些领域上面进行探索，但最后也可能只了知部分的结果。



所以，我真的有这种感觉，如果世间上的知名人士、文学家等能懂得因明的道理，那对什么事情都会判断得非常清楚、一目了然的。

癸二、一境之所有名称皆为异名：

即一个外境所有的不同名称只是成了异名，除此之外并没有什么不同的，会有这个过失。

一事纵取众多名，实是异名非不同。

如果说以分别念和语言能取外境所有的现象，这是不合理的。怎么不合理呢？“一事纵取众多名”，一个事物从分别念的角度来讲可以取很多不同的名称，如所作、无常等，而且它们都有不同的能力和作用；“实是异名非不同”，如果按照你们所说的那样，以分别念和语言能取外境所有的现象，所作和无常这些全部就变成了只是不同的名称而已，也就是说只是名称不同，实际上并没有什么差异。比如说一个事物有所作、无常两个名称，此二者只不过是名称不同而已，实际上并没有什么不同的，应该有这种过失。

这个道理应该怎么样理解呢？我们平时衡量外境的时候，在分别念面前可以这样说“柱子的圆形、所作和无常”，这三者在分别念面前有三种不同的作用：说“柱子”时，在我们



的心里面就浮现出整个柱子的形态，即这根柱子的整体完全显现；说“所作”时，依靠一些工匠的技术进行造作而形成的过程会显现；说“无常”时，柱子到了一定的时候，依靠外缘会毁灭的。从分别念的角度来讲，这三种是柱子不同的侧面，而不是一体。首先，“所作”是指造作的过程，不会是毁灭，所以根本不会是无常；然后“无常”的反体也不是整个柱子的本体。在我们的分别念面前，这些是分得清清楚楚的，全部都有各自不同的特点、功能、名称。

前面我们也讲了，如果以分别念缘取外境的所有显现，那从事物本体的角度来讲，在自相的本体中所作就是瓶子、瓶子就是无常，这三者是一味一体没有什么可分的。既然这三者是一味一体，而且又能以分别念取显现，那么一说瓶子时，除了不同名称以外，再也没有什么可了知的了。

如果这样承认，那会有什么样的过失呢？我们就无法依靠因、法、事这三者来进行推理，比如说“这个瓶子是无常的，因为所作之故”，其中瓶子是所诤事、无常作为立宗、所作为因，以此进行三相推理的时候，这三者在因明当中有不同的名称，叫做因法事。我们从瓶子的所

作、无常等是不同的反体角度，在自性因的情况下，可以立因法事三者；而从自体的角度来讲，所作、无常、瓶子是一味一体，以分别念进行衡量时，因法事三者就无法分开，这样一来，我们说“瓶子无常，所作之故”的推理时，就成了“瓶子是瓶子，因为瓶子之故。”这样根本无法进行推理，因为不同反体只不过是不同的名称、仅是异名而已。但实际上这是不可能的事情，所谓的自性因并不是没有意义的，在我们的分别念面前，因为有相似错乱因的缘故，有些人虽然知道瓶子是所作的，但是根本不知道瓶子是无常，所以在不知道无常的人面前，我们说“这个瓶子肯定是无常，为什么呢？因为它是所作的之故，所作肯定是无常，如同柱子一样。”这样一说的时候，别人想了想：“哦，对对对！”然后，他相续中常有的执著就会遣除。自性因有这种功用，但是以对方的观点根本不会有这样的功用，因为只是不同名称而已。

比如说，有时候月亮也称成清光者等，如果月亮与清光者一体，这就没办法推理了；在我的家乡，原来有一个姑娘叫做“母狗”，也叫拉姆，如果我们说：“你是拉姆，因为是母狗之故。”那这个推理就不太合理。不过有些

不同的名称，也能了知不同的事物；但一般来讲，一个人的两种名称是不能互相推的。

有些人觉得给人取狗的名称很奇怪，其实也没有什么可奇怪的。在爱因斯坦的传记里面记载，当他所著的《相对论》问世时，有一个小女孩看了以后特别地欢喜，专门给爱因斯坦写了一封信说："我看了你的巨著《相对论》，非常地生信心，我特别地喜欢你，但是没办法用语言来表达，我有一条最喜欢的小狗，我就把它的名字改为爱因斯坦。"爱因斯坦看到这封信后特别高兴，他回信说："非常感谢你，你对这个小狗这样称呼，我也非常高兴，你最好是把这个小狗的照片寄一张给我。"当时，他对此是非常认可的。不过民族传统有些地方是不同的，不要说是科学家，就是一般人，如果有人把自己的名字取成是动物的名称都会不太高兴的。我们这里有些道友，别人给他取一些不雅观的称呼时，听说也有一点不高兴；前几年，美国总统克林顿在任时，有一个人给自己的小狗取名为克林顿，后来政府也专门打官司，给他很多的处罚。但这些，可能都是由于习惯不同而导致的吧。

有时候，我感觉世间上一些科学家、文学家的心是很开放的，别人怎么样利用、怎么样



取笑也不计较、不在乎。对于爱因斯坦来说，他不仅是在科学界当中，就是在世间上，也是一位能与牛顿相提并论的著名人士；而且在人类的和平、自由等领域中，也做出过一定的贡献。就是这么著名的一位人物，但他却并未对这种事情斤斤计较；而如果别人把我们的名字取成恶狗、牦牛等，自己肯定是非常不高兴的。当然，这也可能是由不同习惯而导致的吧。

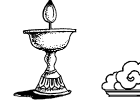
但不管怎么样，分别念如果是以显现的方式来取外境，那么所有的无常、所作等不同反体，全部都已经变成了不同的名称而已，这样一来，互相怎么样推理呢？根本就没有办法推理，"瓶子是瓶子，因为是瓶子的缘故"，这样说的话，谁都不知道在说什么。所以，遣余虽然从自体的角度来讲是一体的，但是从反体的角度来讲，在分别念面前各自有它的价值和作用。这一点，大家务必要了解。

癸三、若以反体辨别则成遣余：

对方这样认为，我们根本不会有你们上面所讲的这些名称互相推理的过失，为什么呢？实际上无常、所作等全部是从反体方面安立的。对方这样说时，那我们就更容易回辩了，因为如果是反体就应该成为遣余。

以反体分即遣余，于彼立名有实已，





自认显现乃错乱。

你们说无常、所作等全部是以反体来分的，那它的有境决定是遣余；如果是遣余，则所作、无常等除了在分别念面前假立之外，根本不会有它的实质；没有实质，则无分别的现量是不可能见到这些反体的。如果你说以无分别的识来见到这些反体，这是极大的错误，因为现量根本不可能见反体。所以，不管是因明前派，还是世间上不了知正理的人，只要认为无分别识能照见反体，就是不合理的。

也许我们有些道友还会认为，眼识已经见到了蓝色、所作等反体。反体绝不能在现量识面前提，一提起就说明你没有通达因明中取对境的真相。就像我们刚才所讲的那样，遣余识能分开不同的反体，实际上确实是有它的作用，这一点我们在后面还会说到。在分别念当中，本来是一个的东西可以认为是很多，本来是很多的东西可以认为是一个。为了明白内在的真相，在我们判断事物的过程当中，认识遣余识是不可缺少的。但是把现量识也弄成了遣余识，那这是一个概念性的错误，这是不合理的。因此，不要认为显现就是遣余，遣余就是显现，这种观点完全是错误的。

第二十节课

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第四品观建立遣余。前面宣讲了建立（或显现），现在开始讲遣余。

己二（遣余）分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚一、真实遣余：

真实遣余，即遣余的定义或法相。

否直接违而缘取，许为遣余之有境。

什么叫做遣余呢？在颂词中讲了它的定义，所谓的遣余，就是以否定或者遮破与自己直接相违之分别念的途径，来缘取它自己的对境，这样的有境就承许为遣余。

意思是什么呢？我们前面已经讲了，遣余是取境的一种方式。也就是说，它是一种分别念的心识，它能遣除与自己直接相违的所有违品，通过这样的分别念可以对事物产生决定性，这就是所谓的遣余。比如我们说“瓶子”和想“瓶子”的时候，当时与“瓶子”直接相违的所有非瓶的事物已全部排除，通过排除与它直接相违的方式来了知对境。

这种遣余的法相，实际上能遍于所有的遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，此二者又可

各自分为有实遣余和无实遣余，共分了四种。这四种遣余全部都具有这种法相，所以没有法相不遍的过失；其次，遣余是在分别识下安立的，不遍于无分别识，所以也没有过遍的过失；再者，遣余的法相也没有相违的过失。这种法相的安立没有不遍、过遍、相违的过失，所以说是所有遣余的法相，凡是遣余的有境全部具足了这种特点（法相）。

总之，以否定直接相违之分别念的途径来了知它自己的对境，这就是所谓的遣余。从法相上也可以看出，遣余是一种心识分别念。有些人可能会这样想：名言遣余毕竟是一种名相、声音，那它是不是不包括在遣余里面呢？不会的，因为名言遣余实际上也依赖于分别念，即依赖于心识遣余。所以，按照萨迦班智达的观点，遣余的法相是安立得非常圆满的。当然，遣余也分为心识上的遣余，外境的遣余，无遮的遣余等几种。如果按照其他论师的观点，对遣余的法相还有不同的分析方法，但我们暂时按照作者萨迦班知达的观点进行分析，即所有的遣余识都是在心识分别念上安立的，而在外境上没有真实的遣余，我们暂时持这种观点。对于遣余的法相，诸位一定要明白。

大家在闻思的过程当中，不但要了解法相

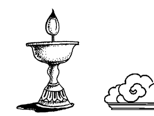


的名词，而且还要通达它的意义，这是很重要的。有些人在辅导或是讲考的时候，虽然讲得比较多，但总是抓不住真正的重点，如果从理解的角度而言，对自己的相续不会有多大的利益。所以大家在闻思时，有些词汇一定要按照它的这个说法来讲，讲的时候如此，理解的时候也要如此来理解；否则，我们虽然说了许多言词，但实际上没有抓到重点，这是不太合理的。因明学不像《现观庄严论》[30]，或者中观等法门，这些都是直接宣讲般若空性的，因此超越了我们分别心的境界；而因明中的知识，只是在刚开始学的时候，它的一些推理方式或理念，稍微有一点难懂的感觉，但你真正懂到了以后，就会发现这仅仅是以一种分别心识来分析对境的，因此不是特别的困难。大家务必要搞清楚这种思维的形式、推理的方式，如果没有搞清楚，那无论说什么，实际上与其本身的意义还是有一定的距离。所以，我们在学习论典的时候，一定要懂得词句和词句所表达的真正意义。

庚二（决定自性）分二：一、安立；二、细分。

辛一（安立）分二：一、总说；二、别说。

[30] 本论全称《现观庄严般若波罗蜜多教授论》







壬一、总说：

假立故遣无实境，颠倒取境即自相。

于自相之一异体，遣余缘取共有四。

所谓的遣余，实际上是以分别念来安立的，即以分别念假立的，它自己并没有真正的实质，或者说没有针对它的真实对境。就像镜子里面显现影像一样，镜子中并没有真正的外境色法，只不过是外境的影像显现在里面而已。并且，任何一个瓶子或柱子的总相显现在我们脑海中的时候，肯定已经遣除了它的违品，比如说我心中显现"瓶子"的时候，瓶子以外的事物全部都已经被遣除了，但是遣余自己有没有一个固定性的自相对境呢？的确是没有的，因为它毕竟是假立的。

有些人认为："哦，既然是假立的，那遣余是否就不符合实际道理了呢？"并不是这样的，在分别思维中，人如果执著"有"，当时就有一种耽著有实法自相的义总相；人如果执著"无"，当时就有一种耽著无实法的义总相。因此，假立不一定就是虚伪的。

在这里，比如说我们认为柱子是无常的，在分别念当中无常毕竟是一种假立的行相，除此以外，真正无常的自性在我们的分别念当中是无法存在的。所以，我们说遣余是假立的，

也是分别念安立的，它确实不具有实质性的对境。如此一来，有人就会有这方面的怀疑：它是不是得不到真实的自相呢？不会的，因为它虽然是一种颠倒的分别念，但是可以将分别念的总相颠倒执著成外境的自相，即把总相误解成自相，或者说以总相自相误认为一体的方式来取境，最后的确也能得到外境的自相。如柱子的总相显现在你的面前，你把柱子的总相当作自相而对别人说"给我把柱子扛来"或者"把这个柱子扛过去"，实际上也能起到取舍自相对境的作用。

在《释量论》第一品中讲，所谓的遣余具有三种特点。

第一个特点是耽著自相，虽然所有的遣余都没有自己真实的对境，但它耽著的是其所追随目标的自相，即把自相和总相误认为一体而取境。

第二个特点是无真实对境，即遣余没有真实的对境。如果它有真实的对境，它就只能执著这个对境，而无法取舍执著对境之外的其他事物；但实际上并非如此，遣余的分别念无论是柱子、瓶子、有的、无的什么都可以接纳，所以它并没有真实的对境。

第三个特点是具有现量种子。意思是什么




呢？实际上所有的遣余是以前现量见到过、听到过的自相法在相续中种下的种子。比如说我们脑海中显现了柱子遣余的总相，实际上，我们肯定曾经在某一个地方看到过柱子的形相。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中举了这样的一个例子：不仅我们现量见到的事物会产生现量种子的有境，而且欲界的众生听到别人说三十三天的无量宫、天人的无死甘露时，在他的脑海当中也会出现相似的遣余概念；虽然此人并没有到三十三天现量享受过甘露、看见过尊胜宫，但是看见过与尊胜宫相似的人间宫殿，享受过与甘露相似的液体，所以当别人说“天上的甘露如何，尊胜宫如何”时，在他心里面也会出现一种与以前现量所见的自相对境相似的总相。比如说对从来没有去过美国的人，描述华盛顿的城市建设时，在他的脑海当中就会出现以前他所见城市建筑的总相。

遣余有这三种特点，这一点大家不要忘。以前，法王如意宝讲因明的时候说：“我们学习遣余的时候，全知麦彭仁波切所讲的这三种特点（实际上也是法称论师的观点）务必要了解；如果了解了，就能知道所谓遣余有境的主要特征，也即遣余需要具足这三种特征。”所以说遣余是假立的，它并没有真实的对境；之所以

能取境，是因为它以颠倒误认的方式来取自相的对境，即把总相误认为自相，从而混合在一起而取境的。

虽然在事物的本体当中没有互相错乱的现象，一就是一，二就是二，一个物体不可能变成两个，两个物体也不可能变成一个，但是在众生的分别念面前，尤其在遣余的心识面前会出现四种情况：即把一体的事物执著为一体，他体的事物执著为他体，他体的事物执著为一体，一体的事物执著为他体。也就是说，虽然在自相上面不可能互相混杂、错乱，一体就是一体，他体就是他体，但是在执著的过程当中会出现这四种分类，即我们执著自相上的一体为一体，自相上的他体为他体，自相上的一体为他体，自相上的他体为一体。以前讲中观的时候，我们也讲过这个道理。了解了这些道理以后，判断或者运用因明推理的时候，就会非常方便。

以上遣余缘取对境方式总共有四种分类，其中前两者比较容易懂。对境当中一体的事物执著为一体，如本来柱子是一个东西，同样我也执著这是一根柱子；本来是他体东西，我们也执著为他体，如柱子和瓶子本来是他体的东西，我们把它们也执著为他体的事物。这些都

比较好懂，所以在下面没有广说。而详细广说比较难的两个问题，即本来是他体的事物，众生却执著为一体；本来是一体的事物，众生却执著为他体，下面对此进行广讲。

壬二（别说）分二：一、他体执为一体；二、一体执为他体。

癸一（他体执为一体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

作用法相同一性。

这个世间上的众生，具有把本来很多的东西执为一个的习气。比如说人们往往把东南西北不同的人都执著为“人”，即在同一个时间当中，把不同形相、不同环境中的事物执著为一体。为什么会这样呢？这有两种原因：第一个原因，他体法各自的作用在某种情况下是一样的，由于作用相同的原因，从而把不同事物执著为一体；第二个原因，本来不同的他体法，因为具有一个相同法相（特征）的缘故，从而把它们执著为一体。

举例说明，比如在世间上的各种火，无论是未来、现在、过去三时的火，还是东西南北四方的火，或者檀香木、沉香木及各种木柴的火等，它们全部都有燃烧的作用，由于作用相



同的缘故，人们把这些不同时间、不同形相、不同环境所摄的火，都统统执著为火。又比如说我们乘的车，无论是小车、大车，还是各种不同款式、色彩、产地的车，因为都可以把它作为乘骑之用的缘故，所以大家都称之为车。总之，本来是不同的物体，但因为作用相同的缘故，人们便将其执为一体，这就是把他体执为一体的第一个原因。

第二个原因是法相相同。比如说无论是东南西北四方，还是现在、过去、未来三时的树木，它们都具备有枝有叶的法相，由于法相相同的缘故，人们从而将它们执为一体。不管是哪一个人，看见了有枝有叶的东西以后都会说：“哦，这个是树。”或者我们说“瓶子”时，不管是金瓶、银瓶等什么质地的瓶子，未来、过去、现在等什么时间的瓶子，还是北京、上海等什么环境的瓶子，因为它们都具有大腹的特征，所以见到这些东西时都知道是“瓶子”。

总之，不同的事物因为作用、法相其一或两方面相同的原因，人们便将这些他体法执为一体。

我有时候这样想，不仅在我们人类中可以安立民族的概念，其实所有的众生由于目标相同之故，也可以安立为同一个民族；即世间中






所有的人类、所有的动物应该是一个民族；也可以这样说，牦牛等旁生跟我们人类是一个民族。有些人觉得特别惊讶："这个说法肯定不对，我跟牦牛怎么会是一个民族呢？"但实际上，从人类和旁生都具有生命，都喜欢离苦得乐的角度，可以安立为一个民族；即我们的目标都是愿意在世间上快乐的生存，不愿意遭受身心上的任何痛苦，实际上所有的有情这一点都是相同的。这也是大慈大悲的佛陀，为什么把所有的众生都作为度化对象的缘由；我们发菩提心的时候，并没有说为我自己民族的安乐而奋斗，而是说为一切众生而发心成正等觉，实际上这就等于说所有众生都是一个民族。现在世间人们常说的"地球村"的概念，也是以一种人与动物乃至自然之间要和谐相处的理念来摄持的。因此，动物和人类应该可以说是一个民族。但是，我们与石头等无情法是不同类的，如果说是一个民族，那我们就变成无情法了，这样是不对的。此时，有些人可能会继续这样想："动物和我们人类是一个民族肯定不对的，如果像藏族人的话，倒还可以安立一个民族的概念。"如果这样说，那这也是不一定的，因为藏族可以分多康、安多、卫藏（西藏）三个地区的藏族，康区藏族可分为色达等各个

县的藏族，色达县又分上色达、下色达，每一个村子里面又分你家、我家，有很多的分类，所谓的藏族细分以后，就无有真实的总相存在了。所以，凡是具有目标、作用、法相等相同特征的事物，众生都会认为它们是一体，就像我们不管是在哪一个地方看见一棵树木时，都会说："哦，这就是树木。"

刚开始的时候，某个具有一定智慧的众生，在分别念中对某种事物安立了一个名称，然后大家依此进行串习，直至最后形成传统的习惯。如《楞伽经》里面说："若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。"如果没有安立名称，那整个世间就会变成迷乱蒙昧，所以具有大慈大悲心的怙主佛陀，就对事物安立了名称。因此，佛陀在佛经当中，安立了四谛、三宝以及五道十地等法相、果位的名称。然后，在世间当中还有随欲名称，随欲名称是指随着自己的意愿而安立的名称，即不是依靠事物自己的原因而安立的，如人们逐渐把某些事物取名为地水火等，这叫做随欲名称；也有真实原因名称，比如说火车就是由于具有某种原因而安立其名称的。

不管是什么样的名称，都是人们在串习习气和沿习传统当中逐渐发展起来的。比如所有



的树都有一种名称叫"树"，这就是人们在分别念当中，首先安立一种概念，然后逐渐串习直至变为习惯而形成的。所以在世间当中，把不同的事物取为一个名称的原因就是如此，我们应该这样理解。

子二、识执著方式：

由习气力误为一。

把不同的事物执著为一体的方式是什么样的呢？我们众生无始以来都有一种习气，由此而将不同的事物误认为是一体。

刚才也给大家讲了，每个众生相续中都有着不同的习气。比如说做牦牛时，就把所有的绿草当作食物，凡是牦牛都会有这种熏习；同样，如果变成其他食用水果或不净食的旁生时，由其业力所牵，也都会有一种相应业力的感受。所以，由于业力习气的缘故，众生就会把不同的事物当作一个物体。比如说对于牦牛来讲，不管是东方的草，还是西方的草，它把所有这些草，都当作一种食品而去食用；对于我们人类而言，不管什么样的火都执著为一个"火"，不管什么样的水都执著为一个"水"，乃至世间上的树木、仪器等，都是如此。如我刚才所讲的一样，有的是自己取名，有的是别人取名，对于民族来讲也是如此。比如说在汉语中，

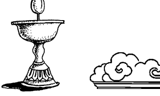
VCD、DVD 等名称就无法用汉文去表达，西方人怎么称呼就怎么称呼，虽然汉族人大多不懂英语，仅仅了知 VCD，但以这种方式取名之后，在人们的脑海当中逐渐串习，最后就变成一种常规的名称了。所以，有些名称是由串习习气形成的，有些是由法相、作用相同而取名的，有些是没有什么原因而随欲取名的。

有些现代科学家和心理学家做过这样的实验，单独安排一群孩童生活在一间与外界隔绝的屋子里面，过了一段时间以后，通过他们自己的交流，就把屋子里面的事物约定为一种名称，并一直串习"这是什么东西，那是什么东西"，然后用这些名称互相沟通。所以，把不同的事物执著为一体，归根结底就是以自己的习气或者众生共同的串习来安立的。

下面继续讲这个问题。

若谓原本同异体，果识一异实相违。

对方说，事物都同样是他体的，但是由它们产生的果识，即我们认识的时候却不相同。意思就是说，东方人、西方人是他体的，我们可以把这些他体的人执著为一体的"人"；人与牦牛也是他体的，但是我们始终不会执著人和牦牛是一体的。明明都是他体的事物，有些执著为一体，而有些又没有执著为一体，这难



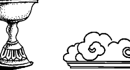
道不相违吗？

对方提出了这样一个问题，我们下面进行回答。

犹如心识及药物，虽是相异有差别。

这就是事物的自然规律，为什么呢？比如说在世间当中，有些事物虽然是他体的，但是它们所产生的果是一个；有些事物是他体的，它们所产生的果也是分开的，这就是事物的自然规律。不同的事物产生一个果的情况，比如说作意、眼根、对境三种不同的事物作为因而生的果只有一个眼识；或者说肥料、田地、种子等这几种不同的事物产生的青稞果实也是一个东西。另外，不同的事物产生不同果的情况，比如说冰片、石榴等不同的药物所产生的果是完全分开的，即它们治病的作用是不同的，有些祛风湿，有些清热等。所以，尽管因同样是各不相同而存在，但却有着生不生一个果的差异，这就是一种自然规律。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，是这样回答的。

我们也可以用前面的方式进行回答。比如说牦牛和白马，我们并不会执著此二者是一体，因为它们的法相不相同的缘故，即牦牛的法相在马匹上不存在；而金瓶和银瓶，我们却执著为一个东西，因为它们的作用、法相相同的缘



故，所以我们执著它们都是瓶子。但是瓶子和柱子，我们不执著是一个，这是因为作用和法相不相同的缘故，而且我们众生也没有这样的串习或者说习惯。以这种方式来回答对方的问题，应该是可以的。总而言之，执著的方式就是这样的。

在执著的过程中，虽然是他体的事物，但由于法相、作用不相同的缘故，从而不会将它们执著为一体。比如说柱子和瓶子，从法相方面来讲，我们不会把它们看作是一个；但是从有为法的角度来讲，也可以把它们看作是一个有为法，虽然它们各自的法相不相同，但两者都具足有为法无常的特性，所以从有为法的角度来讲，也有把不同类的事物执著为一体的情况。一般在我们平时的观念中，会认为金瓶和银瓶都是瓶子，虽然也会执著金瓶和金柱子都是金子的东西，但瓶子和柱子不是同类的关系，所以不会执著为一个。在这些问题上，法相、作用以及我们习惯的差别起到了关键性的作用。

我是这样想的，对于平时经常入于根本慧定，或者是超越世间境界，比如在虚空中飞来飞去、大海里游来游去等自在显示神变的大成就者、大瑜伽士而言，也可以不学习因明；或

者是只想过一种特别"笨"的生活，除了吃饭以外，什么都不想分析、什么都不想了解的人，对他们来讲，因明也没有什么用。除了这两种人以外，对于想要通过语言、思维来了解事物真相的人来讲，在名言中因明是不可缺少的。如果你不懂因明，那无论说什么话都举不出一个真实、可靠的理由；讲什么道理也没有很大的勇气；再深入进行判断时，最后自己也会弄得搞不清方向了。因此，大家在学习的过程当中，知道这些道理还是非常有必要的。

子三、其必要：

本来是他体的事物，但执著为一体，这到底有没有必要，有没有用处呢？用处非常大，而且必须要通达。

那么有什么样的用处呢？下面的颂词中这样说：

破立一切异体事，同时同地即了知。

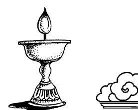
如果我们懂得了可以将不同时间、地点、形相所摄的事物执著为一体，那就会了知遣余可以同时同地进行破立，即遣余同时具有遮破和建立的两种作用。

如果我们了解，众生有把很多事物执著为一体的习惯，就会懂得遣余破立的道理。首先，举例说明遮破。比如我们将一切有枝有叶的事



物叫做"树"，即檀树、柏树、松树等所有的树木都具足有枝有叶这个法相的缘故，所以我们都执著它们为"树"。由此，在遮破时我说："前面没有树。"别人根本不用问："是没有松树，没有柏树，还是没有芭蕉树，到底是没有什么树啊？"根本不用一个一个地去遮破，我只要说一句话"前面没有树"，所有的树就被全部遮破了。即只要遮破了总法，那所有不同时间、不同环境当中的同类事物，就已经被全部遮破了。然后，我如果想建立时，只要说"前面有柏树"或"前面有松树"，那么在自己分别念当中，具有树的概念就已经成立了。总之，破和立的方式可以这样解释。

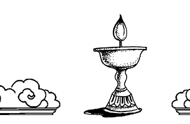
按照绒顿班智达的解释方法，我们在建立树的时候，在同一个时间当中，非树的事物也全部遮破完了；也就是说，我说"前面有一棵树"时，树以外的瓶子、转经轮等东西全部都一并遮破了，不用说"我前面有树，没有转经轮、没有人、没有牦牛、没有大象、没有狮子、没有摄像机"等，无须如此，不然世间上有无数的事物，你一辈子都破不完。所以，建立的时候只要说"有某一个事物"，则不该有的全部都被遣除了，该建立的也在同一个时间、地点当中建立起来了。



我们不要认为："啊，他体的事物执著为一体，这有什么作用呢？这毕竟是一种分别执著啊，这不太好吧！本来是不同的事物，却把它们执著为一体，那这是非常不合适的。你看它们在本相上是他体的，我们却执著为一个，这非常不合理啊！也没有什么作用啊！我们应该断除这种错误和迷乱。"从暂时来讲，我们还不需要断除这种执著；否则，我们就会像牦牛一样在迷迷糊糊的状态中生活，除此之外，连互相沟通与交流的概念都没有了。所以，还是有建立这个执著的必要性。

我觉得每一个道理都非常重要，不知道你们的感觉是怎么样。虽然每一个人的想法都不相同，不同的众生很难生起共同的兴趣，比如说有的人觉得糖好吃，有的人却认为糖不好吃，但是对我们修行人来讲，大家都是希求解脱的；既然如此，那应该说五部大论里的每一个内容都是不可缺少的。无论在闻思的过程当中，还是在修行过程当中，这些概念一定要搞明白；否则，有时候自己明明修错了，还认为是已经真的成就了，如是极有可能在相续中生起增上慢。

癸二（一体执为他体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。



子一、增益之理：

遣余不同之行境，一体可分异反体。

任何一个事物，虽然从其本质上讲只是一个东西，但是在遣余识面前可以分为很多法；即在遣余识的行境当中，本来是一体的事物，可以把它分成不同的反体。

那么是如何分的呢？比如以声音为例，从排除常有的角度安立它是无常，从排除非所作的角度安立它是所作，从排除非声音的角度安立它是声音；但从自相上面讲，这些本来就是一个东西，就像前面宣讲现量时所讲的一样，事物在本体上是无法分开的，比如在声音的自相本体上，所作等不同反体是根本无法分的。而在众生的分别念当中，为了排除不同的执著，就可以建立不同的反体。

那么，这种反体在事物的本体上是否真实成立呢？根本无法成立。但以假立的方式；在我们的心识面前可以成立，在这种前提下，各个反体的侧面并不相同。比如说，无常的反体和所作的反体是不是一个呢？从反体的角度来讲，可以说无常的反体并不是所作的反体；而从本体的角度来讲，无常的声音就是所作的声音，除此之外并没有其他的声音。所以，反体是在分别心面前假立的，而自相是在事物的本

体上安立的，这二者是有一定差别的。

因此，对于善于分析的人来讲，在一个法上可以安立许多的反体。如瓶子的本体上可以安立瓶子、无常、所作、有为法、蓝色、某某制作等反体，而且其上还可以安立非佛像、非话筒、非耳朵、非眼睛等诸多反体。从反体的角度来讲，这些不同的反体不是一体；而从自体的角度来讲，这些指的都是瓶子，除了瓶子之外，并没有其他的体性存在，这个我们一定要搞清楚。因此，我们将本来是一体的事物分为众多的反体，这并非没有意义，而是具有一定缘由的。

子二、识执著方式：

即分析一体执为他体的执著方式是什么样的。

如词分别缘取式，外境耽著为异体。

在外境上本来是一体的事物，但是以语言和分别念遣余（心识遣余）的取境方式，可以把外境分为很多的侧面。我们可以举例说明，比如说这个瓶子的本体是一个，但是用我们的语言可以说很多不同的侧面，如瓶子、无常、所作、蓝色等；根据语言心里面也会想"哦，它是一个瓶子，是遣除非瓶、非常有、非所作、非蓝色的一个东西"，会在心识当中出现许多



的总相。刚才语言所说的不同名称并没有与其他的混杂，瓶子并不是柱子，所作也不是蓝色等。所以，语言和分别念可以把一体的事物分为很多侧面。这也是识取境的一种方式。

当然，就像我以前所讲的那样，语言遣余实际上可以归纳在心识遣余当中，因为仅凭语言自身不能遣除对境以外的事物。这一点，第五品中还会宣说。

总而言之，我们的分别念当中存在这种把一个事物分为很多侧面的取境方式。因此，无论是柱子、瓶子、声音、色法等，从其反体的角度来讲，每个都可以分许多的侧面；并且执著的时候，分别念也是误认为每一个侧面（反体）都有一个与它自己一体的对境。如从蓝色的侧面而言，在分别念面前就有一个蓝色的对境；从所作的角度来讲，在分别念面前就有一个所作的对境。也就是说，在分别念面前，蓝色和所作这两个反体并不是无二无别的。所以，在分别念面前，将一体耽著为不同的对境，就是所谓的"外境耽著为异体"。

子三、其必要：

这样的耽著有什么必要呢？应该说有非常大的必要，因为我们如果不懂一个事物可以分成很多侧面的道理，那就搞不清楚前面第一、

二品中所讲的无分微尘、无分心识的这些道理，也无法讲清楚第八品关于法相方面的问题。也即“一体执为他体”、“他体执为一体”的问题中，会有一些自相和总相的分析方法，如果这个没有搞懂，那了解其他的问题也会非常困难。

下面就讲这个必要的问题。

未了一体为一体，为令其知而分析。

本来是一个事物却分为很多的侧面，这有什么样的必要和利益呢？本来，诸反体法就是一个本体，但是人们却不了知这些法是一体的，为了懂得这个道理，我们就需要“一体执为他体”的这种遣余。

有人会想：“本来是一个本体的还不知道，为什么还要再分呢？如果再分，那岂不是就更不知道了吗？一个东西就是一个，何必再去分呢？”如果没有分，我们就不会了知这些法是一体的。比如说柱子和无常本来是一个本体，可是就有人不知道柱子是无常的道理，我们在这种人面前，就可以把柱子作为有法，无常作为立宗，所作作为因，将这三个反体分开以后，在不懂柱子和无常是一体的人面前，我们就可以进行推理：“你所见的柱子，虽然你并不承认它是无常的，但是我现在告诉你，它是无常



的，为什么呢？因为它是所作的缘故。”在对方的分别念面前，把柱子、无常、所作三个侧面分开以后，他就能通过所作，来了知柱子是无常的。如果没有分开，就只能在他面前说：“你现在所想的柱子是柱子，因为它是柱子的缘故。”本来他就比较糊涂，这样一来，他就更糊涂、更不明白了。当然，这里讲的是萨迦班智达的意思，实际上也是法称论师《释量论》里面的观点。

在这个世间当中，有很多人根本不知道本体和反体之间的差别。如果不懂得这种道理，就像前面破斥因明前派时所说的那样，本来是无分的事物，反而由分别念认为是无穷可分的。比如说在后面《法相品》中讲到的法相，只要经过三次正确的推理之后即可成立，而不再需要法相的法相了；但是他们却认为，火的法相是什么，法相的法相又是什么，然后它的法相又是什么，这样一直到无穷无尽。同样，微尘本来不是无穷可分的，但是如果没有分清楚分别念中的总相和外面物质的自相，就会在自己的分别念当中一直分下去，并且还会认为这是在自相上存在的；但实际上只是在分别念面前可以分，而在事物的本质上是无法分的，如柱子、无常、所做在物质的本体上怎么分呢？但

是在我们的分别念面前，这是可以分的。而这样分有没有作用，有没有什么好处呢？当然是有作用、有好处的。虽然不同法是一个本体，但是有些人就是不知道，如《中观庄严论》云："自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。"意思就是说，自宗他派所承认的一切万法（有法），无有自性（立宗），远离一体及多体之故（因）。远离一体多体、无有自性、自他所承认的一切诸法，这三者实际上是一个本体，但有些人不知道一切诸法无有自性，或说本体是空性，但是我们通过与空性一个本体的远离一体多体，就可以了解诸法空性的道理。应该说这种推理的方式，对我们学习知识来讲是非常有必要的。因此，在分析事物的过程当中，将"一体执为他体"或"他体执为一体"，是一种不可缺少的手段与方法。

辛二（细分）分三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

壬一、真实分类：

依于执著有与无，遣余即有二分类。

凭名分别之差异，有无遣余亦分二。

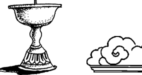
遣余主要是从执著事物的角度来安立的，具体而言，就是从建立所立、遣除其余法的角度来安立有实、无实的两种遣余。所以，遣余



实际上可以分为两种，就是有实遣余和无实遣余。一般无实遣余是从否定方面而言的（其中所谓的无，指的是没有、不是、非、无等），比如说非瓶就是无实遣余，无瓶也是如此；然后有实遣余，如有瓶子、有什么东西等，这是有实遣余。有实遣余和无实遣余各自又可分为名言遣余和分别念遣余（即心识遣余）。

从总体来讲，遣余分有实遣余和无实遣余。其中，有实遣余又可分为名言遣余和心识遣余；同样，无实遣余也可分为名言遣余和心识遣余，即总共分了四种。这是怎么分的呢？首先有实遣余，比如说我们执著前面这个瓶子，它实际上是有实遣余，因为此时瓶子上非瓶的事物已经被全部遣除了。我们用语言说瓶子的时候，这是有实的名言遣余；而我们心里面想瓶子时，不一定经过语言，只是在心里面想瓶子，这是有实的分别遣余（心识遣余）。然后无实遣余，比如说石女的儿子，实际上它是一种无实法，我们口里面说石女的儿子，这就是无实的名言遣余；心里面想石女的儿子是无实的心识遣余。

当然，真正石女儿子的总相是不可能显现的。但就像《中观庄严论释》中所讲的那样，所谓兔角的总相，是因为我们以前看见过兔子，也看见过牦牛的角，这样一说兔角的时候，就



会在心中浮现出一幅兔子头上长着一只或两只角的画面，这就是所谓兔角的总相。当然，由于以前所见的一只角或两只角的不同，也会导致兔角的总相不同。（原来有两个学因明的人，当时他们看见一头只有一只角的牦牛，其中一个人说：“我看见这头牦牛没有一只角，为什么呢？我现量看见不存在之故。”另外一个说：“这头牦牛有一只角，我现量看见之故。”他们俩一直争执不休，因为一个是从一只角不存在的角度来说的，另一个是从一只角存在的角度来说的，所以他们就这样一直辩论。）其实，所谓的兔角、龟毛等，是由分别念将两种不同事物混在一起而产生的总相。虽然如此，但这种总相，不管是兔角也好，龟毛也好，它们都可以在心前显现，这就是无实的分别遣余；我们口里面说的时候，这个语言遣除了兔角以外的其他事物，因此这叫做无实的名言遣余。

当然，正如刚才所讲的那样，所谓的名言遣余，归根结底必须要依靠心识才能成立；如果没有依靠心识，那你所说的话别人根本无法理解，因为仅仅依靠语言根本不能遣除其他的东西。比如用汉语来说“瓶子”，如果语言的自相真正具有遣除其他事物的能力，那么任何人听到“瓶子”的时候，就应该遣除了柱子等法，但是由于人们的语言习惯不同，对分别念

中有“瓶子”名称串习的众生来讲，在他面前“瓶子”的语言就能遣除非瓶的东西；而在一个分别念从来没有串习过这个名称的人前，“瓶子”的语言根本无法遣除其他的事物。如除了汉族以外，在一个对汉语一点也不懂的藏族人面前说“瓶子”，他虽然听到了瓶子的声音，但是这个语言并没有遣除瓶子以外的事物，他根本不知道你说的是瓶子，也许他还会这样说：“啊，什么瓶子，瓶子是什么东西？”如果我在他的耳边说：“你不要把瓶子拿过来。”他根本不懂，也有可能反而会把瓶子拿过来。所以，从语言自身来讲，它没有遣余的能力，应该是以分别念来遣余的。这个很重要，我们以后还要宣讲。

从总体上，遣余分为名言遣余和分别遣余（心识遣余）。所谓的分别遣余全部是在心识上安立的，而且心识也不是无分别，应该是以分别念来遣余的。这样一来，在我们的分别念中，一想起柱子的时候，柱子以外的其他事物，就已经被全部遣除了，或者说统统不存在了。

对于不存在的反体，有些论师认为是无遮的遣余。比如说我的分别念当中有红色的柱子，此时蓝色的瓶子、金黄色的其他东西等都没有了，没有的这个部分叫做无遮遣余。在以前印

度有些论师的讲义当中，这种分析方法也是有的。但在这个问题上，由于外境上到底有没有遗余比较难理解，所以各个论师的观点也不相同。以前，一到学院辩论场的时候，往往都是听到“外境当中有没有遗余”的辩论；不过，让我们这里的有些道友提问题时，除了前一段时间提出的已决识以外，似乎什么问题都提不出来了。男众这边提问题时也是“啊，这个已决识如何如何”，女众这边也是“啊，已决识如何如何”，好像我们学的知识，除了已决识以外就再也没有其他的了。其实，已决识的观点也不是特别地复杂，这个遗余的内容应该说是比较复杂的。过一段时间，可能会讲一些不同的观点，到时候我们再学吧！



第二十一节课

下面，我们继续学习萨迦班智达根嘎嘉村所造的《量理宝藏论》，现在讲第四品中遗余的细分（详细分类）。细分分三：一、真实分类；二、破外境有遗余；三、各自之安立。

其中真实分类讲了遗余分有实遗余和无实遗余，有实遗余与无实遗余又各自分为名言的遗余和心识的遗余，总共有四种。

前一段时间也给大家讲过，有关遗余的问题是非常重要的，大家务必要搞清楚遗余的概念。因明中的遗余，就像我们学习《俱舍论》时得绳的概念一样，是比较难的。在因明当中一个是推理比较难，第二个是遗余的道理比较难，如果遗余没有懂得，因明的很多要义就很难以通达，所以大家一定要下工夫学习。当然，我听说有个别的道友在我讲完之后，录音听了六、七次，而有些懈怠的人一次录音也不想听，与后者比较起来，应该说前者是比较精进的了。

今天，我们主要讲在外境当中不存在遗余的问题。

壬二（破外境有遗余）分二：一、真实宣说；二、彼之理由。

癸一、真实宣说：



即真实宣说破他宗。前面已经讲得很清楚，萨迦班智达的自宗把遣余分有实遣余和无实遣余（当然，名言遣余可以包括在有实遣余和无实遣余当中）。如此一来，萨迦班智达自宗的遣余分类到底是多少种呢？应该说是两种或者四种。

有关遣余的问题，个别论师持“在外境中也有遣余概念”的观点。我们下面就对这种观点进行破析。

遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。

这里萨迦班智达的自宗说得非常清楚，所谓的遣余就是以分别念来缘取外境总相的一种方式；即遣余不是外境，也不是有境，而是取外境的一种方式。在这种情况下，外境的无情法上（如柱子、瓶子等事物）不可能存在真实的遣余。按照萨迦班智达的观点，外境遣余只是一种假立的，或者说只是存在遣余的概念，这和破外境遣余并没有什么矛盾，下面我们也可以对此进行剖析。

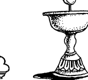
大家应该清楚，以萨迦班智达的观点，遣余应该是分别念执著外境的一种方式。这一点非常重要，为什么呢？以分别念取外境的时候，外境的总相不是以自相的方式，而是以总相的方式，在我们的分别念面前比较“模糊”地显现，这就是遣余的概念。遣余的定义是从否定



的角度而言断除自身的违品，这样取总相的一种方式叫做遣余。在这样的观点之下，不能承认有真实外境的遣余。

什么叫做外境的遣余呢？当然，在这个问题上不同的观点比较多。法王如意宝在讲因明的时候，也再三地说过：尤其是在遣余的问题上，藏传佛教各教派的大德们也是众说纷纭、莫衷一是。我也通过各种方式来分析过，以前年轻的时候也是对这个问题非常地重视，有时候白天、晚上一直是在辩论这个问题，甚至从黄昏开始一直到半夜三更还是在辩论：在外境自相当中，遣余到底是否存在？不只是一天、两天，而是几个月一直在这个问题上辩论。实际上，在因明的历史上，不管是印度还是藏地，对“在外境自相上存不存在遣余”的问题，应该说各种观点还是有一些分歧的。

下面，萨迦班智达开始破斥不合理的观点。首先我们应该知道，萨迦班智达自宗的遣余有两种——心识遣余和无遮遣余，此二者相当于前面所讲的有实遣余与无实遣余。心识遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的时候，瓶子的概念在我们的分别意识面前显现，这就是心识遣余（有实遣余）。无遮遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的同时，它的违品（非瓶子）在瓶




子上不存在，这个不存在的反体就称之为无遮遣余，即无遮遣余是指在事物的本体上不存在其违品的这种反体，我们安立它为无遮遣余。如果归纳起来，萨迦班智达自宗承认，实际上这两种遣余都是分别意识取外境的一种方式。

这里萨迦班智达主要所破的是什么呢？就是外境自相的遣余，因为它是根本不存在的。那么谁承认外境存在自相的遣余呢？以前我们也曾提及过，因明前派的章那巴等论师认为，不仅存在心识遣余、无实遣余，而且也存在外境中的遣余。他们为什么这么认为呢？因为瓶子和柱子等，其本体实际上已经遣除了非它的事物。以瓶子而言，从自相上就遣除了瓶子以外的柱子、雪山、狮子等事物；既然其自相已经排除了其他的事物，那么在物质的自相上就应该存在遣余。

对于这个问题，印度的静命论师在其所造的《量学正理论》（也称《量学真如论》）当中也讲了，所谓的遣余有三种：无遮的遣余、心识的遣余和自相的遣余。莲花戒论师在这部论典的注释——《量学真如论释》中，也引用了许多的教证和理证，宣说了所谓的遣余分这三种。但莲花戒论师与因明前派的观点是不同的，因明前派承认外境自相的遣余，而莲花戒论师只

不过承认它是一种概念而已，并不承认它有自相的实体存在。同时印度的天自在慧、解脱源等论师，也都承许所谓的遣余分三种。这以上，是印度论师们认为遣余分三种的情况。据说，印度的胜法论师承许遣余有两种。

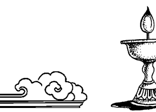
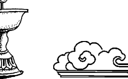
下面讲藏地雪域的情况。萨迦班智达承认遣余有两种，即刚才前面所讲的有实遣余和无实遣余。

格鲁派的克珠杰论师与印度论师的观点比较相似，承认遣余分三种：无遮的遣余、心识遣余和自相遣余。但是其分类的方式与其他论师的观点略有不同，是从所作、作业、作者三方面来分的。作业实际上是自相遣余，为什么叫自相遣余呢？因为自相排除了一切非自己本体的法，所以叫做自相遣余。所作实际上是无遮遣余，执著某法的时候，其他法在此法上不存在的这个空的反体叫做无遮遣余。作者实际上是心识遣余，也是最主要的遣余。在克珠杰的《入因明七论遣除疑暗论》当中已经说了，所有的遣余大体上可以分这三种，但是自相遣余是假立的，因为在事物自相上没办法进行破立，所以说它是一种假立；无遮遣余也是假立的，主要的遣余是心识遣余。

萨迦派果仁巴尊者在解释《量理宝藏论》

的时候，也承认遣余分无遮遣余、心识遣余和自相遣余。他承认无遮遣余是从对境角度来讲的，即是执著外境不存在的遣余。但心识遣余跟其他论师的观点稍微有点不同，其他论师的观点与萨迦班智达所承许的一样，它是分别念执著外境的一种方式，也即在我们脑海中显现的一种总相，这叫做分别念的遣余（心识遣余）；但是果仁巴尊者通过分析之后说，所谓的心识遣余并不是外面的分别念，应该是心识自己的本体，即心识的自相。他也不承认外境的自相遣余是真正实有，而安立自相遣余的原因，只不过是在耽执对境的时候，倘若不存在对境的事物，就不可能把它执著为真正有自相的法。实际上真正的遣余具足无遮的遣余，因为在事物本体上不存在，这个空的反体就是无遮遣余；也有心识遣余，因为存在心识的总相之故；也存在自相遣余，因为如果没有一个自相，也是不可能现前这个法的总相。

真实的遣余具足这三种条件，而颠倒的遣余不一定具足。比如说我心里执著声音常有，它具足第一个条件无遮遣余，也具足第二个条件心识遣余，可是第三个条件自相遣余根本不具足，因为只是在分别念中执著声音常有，但是根本没有自相常有的声音，所以叫做颠倒的

遣余。

今天，我们对这些观点稍作分析。如果不稍微分析一下，可能有些道友无法搞清楚遣余；但也恐怕有个别刚学因明的人，不一定装得下这样各种不同的观点。按理来讲，第一次学因明应该从字面上解释；但又想到，我们以后不一定还有学习的机会，所以这些观点大概介绍一下，也许能对诸位有一定的利益。

以前，上师如意宝宣讲克珠杰的《因明总说》时说过：克珠杰尊者专门对萨迦果仁巴大师遣余的观点发了很多的太过；对于这些问题，我在很长的时间当中专门学习过，心里面比较清楚他们之间的辩论，但是由于时间关系就不在这里宣说了。

总的来讲，在果仁巴大师的因明论疏当中，遣余分为三种，跟其他论师的观点基本上相同。

全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲到，所谓的遣余分两种：自相外境的遣余和心识的遣余；而在《释量论大疏》里面讲遣余分三种。全知麦彭仁波切承认自相外境的遣余，在这里会不会成为萨迦班智达遮破的对象呢？不会的。因为在《释量论大疏》中明确地说到，在名言概念中，务必要把自相遣余分出来。记得上师如意宝当时宣讲的时候，也是这样说的，



他老人家当年在石渠求学，学习《释量论》的时候，托嘎如意宝的弟子中，有一个对因明非常精通的修行人叫喇智仁波切，当时他一再强调，全知麦彭仁波切在这里所说的名言概念就是指宣讲外境自相遣余时，这种自相遣余只是名言概念而已。这一点具有非常深刻的意义，我们一定要了解到尊者观点的甚深含义。而且上师如意宝也再三地讲过，我们学习《量理宝藏论》和全知麦彭仁波切的这个观点的时候，一定要了知，全知麦彭仁波切也承认遣余主要是心识的一种判断（破立），它在真实的外境当中是不可能存在的；但是在我们宣说任何一个法的时候，这种外境自相的遣余是可以承认的。为什么要承认呢？比如说我们在判断瓶子的时候，从我们的分别念的角度来讲，自相的瓶子并不是外境中其他的法，可以安立为瓶子远离了非本身的其他法。为什么这么讲呢？在印度的梵语里面，所谓的遣余叫做“阿椄哈”，如果引申其义有能遣和所遣两种意思。从所遣的角度来讲，应该可以承认外境自相遣余。但是，这个所遣是不是真正地遣除了其他事物的本体呢？从所取的角度，即与心识有关系的角度来讲，也可以安立其为自相的遣余。如果与自己的心识毫不相干的情况下，那瓶子的自体上是




不是还有一种遣余呢？绝对不会有的。这在全知麦彭仁波切《释量论大疏》从头到尾的字里行间中，是根本找不到的。

以前有些道友认为，全知麦彭仁波切在文字上承认自相的遣余是存在的。其实不仅是全知麦彭仁波切，就是静命论师、莲花戒论师，以及许许多多的印藏论师都认为有自相的遣余。而自相的遣余分为两种，一种是与有境心识毫无关联，在外境上独立自主存在的自相遣余，对于这种遣余，不管是全知麦彭仁波切、克珠杰尊者，还是果仁巴大师，谁都不会承认的；而在执著外境的过程当中，像我们平时所取那样的自相遣余，对于这种遣余，他们也会承认的。

那么，这样的承认，有没有萨迦班智达在这里面遮破的过失呢？绝对不会有的。以前，在辩论场当中有些人也这样提问过：“除开心识之外，外境的柱子上是否排除非柱子呢？如果已经排除了非柱子，则说明在外境当中存在自相的遣余；如果没有排除，那么柱子就变成了瓶子，瓶子就变成了雪山，所有万法就无法显露出其不共的本体了。”应该这样来理解这个问题，遣余全部是以分别念来安立的，一切万法的本体与其他任何法没有混杂在一起。比

如说柱子、瓶子、牦牛、大象的本体是各自存在的，但是我们讲遣除与否的时候，应该属于在心识上判断的问题，如果心识没有破立，那么在自相的事物上要进行破立，这是根本不可能的（这一点，过一段时间我们讲相属品和相违品的时候，也会了解的）。因为在事物的自相本体上，根本不会有事物之间互相联系和互相排斥的情况，但是我们可以用分别念安立火和水是相违的关系，火和它的热性是相属的关系。我们搞懂了这个问题，就能了知所谓的遣余在事物的自相上根本不可能存在，只是分别念的假立而已。当然，我们也承认瓶子不是柱子、柱子也不是瓶子，存在所谓的自相遣余，但是它的破和立（即排除和不排除）全部是用分别念来安立的。如果不是这样，瓶子排除了它自己以外的所有事物，叫它们"都给我滚出去"，实际上这是不可能的，也没有这样破立过。因为事物虽然安住于自己的本体上，但是一切破立全部都是心识安立的。因此，认为在事物的本体上有能遣、所遣，或者说有遣余存在，这是不合理的，所有的遣余全部都是在心上安立的。所以，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点实际上是不相违的。如果没有这样了解，单单从表面文字上看，不仅是全知麦彭仁波切，就是果




仁巴大师、克珠杰尊者等也承认在外境中存在自相遣余，但这些说法应该以这种方式来解释，这样他们与萨迦班智达的观点不但不矛盾，而且都很明确地开演了因明七论的究竟观点。

有些刚开始学习因明的道友，在关于自相遣余存不存在的问题上恐怕不是特别懂，但是应该了解到全知麦彭仁波切和萨迦班智达究竟密意是无二无别的。按照麦彭仁波切的观点，承认心识遣余和自相遣余，但最主要的是心识遣余；所谓自相遣余是从名称、概念的角度来安立的，萨迦班智达只是在这里面没有明确直接承认而已。

萨迦班智达在这里所破的对境，是因明前派所承认的存在于事物本体上的遣余。如果在事物的本体上存在遣余，那么显现也应该存在遣余；这样一来，就像外道把总相和别相混在一起一样，根本分不清事物的本体了，这是萨迦班智达针对因明前派发出的太过。

在学习因明的过程当中，相对而言遣余是比较复杂的；但是，如果能作详细的分析，也不是特别困难。总而言之，按照萨迦班智达的观点，遣余是心识的一种取境方式，在事物的自相本体上根本不可能存在遣余。

萨迦班智达为什么这样说呢？下面以两个

理由来说明。

癸二（彼之理由）分二：一、遣余应成显现；二、显现亦相同。

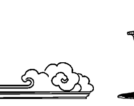
如果在事物的本体上存在遣余，则有两个过失：一、遣余就应该成了显现；二、显现也应该在事物的本体上存在，这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。

子一、遣余应成显现：

境遣余即自相故，成显现境失遣余。

从字面上看，这是萨迦班智达给因明前派发的一个太过。如果在事物的自相上真正存在遣余的本体，而且这并不是以分别念安立的，那遣余就成了自相的存在，也就是说，自相与遣余就成了无二无别。比如说柱子的本体上如果有遣余，它遣除了非它的大象、狮子等法，那遣余就已经成了自相；而自相是无分别根识现量的对境，也是无错乱的对境，它没有明不明的特点，对境与现量识之间也是互相不错乱的，可以原原本本的现前，这样一来，所谓的遣余已经失去了它自己的身份了。为什么呢？因为它已经成了显现的对境，它根本不具备遣余的法相，已经不是遣余了。

这个太过，大家应该清楚吧！如果你们因明前派承认所谓的遣余在事物的本体上自相存





在，比如说柱子、瓶子等任何一个法上，存在遣除其他事物的遣余，而且这种遣余与其自相是无二无别的，那么它已经成了现量的对境。总而言之，如果成了现量的对境，那么它已经成了无分别取自相的一种方式，已经成了一种显现（我们前面已经讲了，显现不是遣余，遣余不是显现，因为显现是无分别念的缘取方式，遣余是分别念的缘取方式），这样一来，因明中安立的名言次第和规律都错乱了，名言中再也不会有一个真实的道理了。

以上宣说了给对方发第一个太过的理由，下面宣说发第二个太过的理由。

子二、显现亦相同：

显现亦同境中有，若许盲人当灭绝。

“显现亦同境中有”，如果你们因明前派承认，遣余在外境的自相上存在，那么显现也应该在外境的自相上存在，道理是完全相同的。

因为所谓的遣余并不是从外境的角度来讲的，也不是从有境心识的角度来讲的，而是以分别念取外境方式的角度来讲的。如果承许在事物的本体上存在分别念取外境的这种方式，那同样的道理，在事物的本体上也应该存在无分别念取外境的方式（即显现）。它为什么不存在呢？应该是存在的。因为没有任何道理说，



所谓的遣余，它是一种分别念来取境的方式，它可以在事物的本体上存在；而显现是无分别念来取外境的一种方式，它根本不可能在事物的本体上存在。这样道理，对方是根本举不出来任何理由的。但是这样一来，就有很大的过失了。

在这里，我们首先必须要搞懂所谓的显现。什么叫显现呢？外面的自相法不是显现；而无分别识是不是显现呢？也不是。那么到底什么叫做显现呢？所谓的显现就是依靠外境而出现无分别心识的方式，比如说眼识的显现，依靠眼根、外境和作意而产生具有外境行相的一种识，这种眼识产生的方式就叫做显现。然后，大家应该清楚什么叫做遣余？分别念上出现外境的行相，就叫做遣余。

在这里有一个非常甚深的秘诀，大家一定要搞清楚，千万不要打瞌睡，更不能打妄想，一定要认真思考。意思就是说，什么叫做遣余？我刚才也说了，以分别念的方式浮现外境的总相，即在你的脑海里面浮现出对境的行相，这就是所谓的遣余；而所谓的显现就是以无分别念的方式来取境，即以无分别现前了对境的行相，这就是显现。

第二个太过有些绕圈子，直接理解起来可

能有些困难。“若许盲人当灭绝”，但是如果你懂得了这个推理的方式，那对方就有这个过失。因为对方说在事物的本体上存在遣余，如是在柱子的自相上面存在总相的法；如果遣余存在，那么没有任何理由在对境上不存在显现；如果显现在对境上存在，那么外境在无分别根识面前的行相也就必然产生。所以，显现在事物的本体存在的时候，任何人不需要眼根就能看见色法了。

为什么盲人不见色法呢？其唯一的原因就是眼根不具足。由于遣余存在，可以推出在这个外境上，显现也应该存在；也就是说，对境的行相已经产生了。若显现已经存在，那盲人有无眼根都无所谓了。这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。为什么呢？正因为遣余在事物的本体是存在的原故，推出显现在这个事物的本体上也应该存在；如果显现已经在事物的本质上存在（显现既不是外境，也不是有境，而是外境产生识的方式），也就是说，具有外境行相的识已经产生了，那这样一来，世间上所有的盲人全部会荡然无存，所有的眼科医生不得不下岗了，以前所学的知识全部没有用了。不过没有盲人了，这样也很好。依此类推，聋哑等世间上五根不具足的人，通过这样的推理都没有

了。对你们因明前派为主的这些众生而言，所谓人身难得的八种比喻不具足，也不好举了。所以，在这个问题上，大家应该谨慎。这个推理的方法，希望大家还是要看一下蒋阳洛德旺波尊者的讲义，其中说关于在外境当中存不存在遣余与盲人断绝的问题，这一点的深入探索，当从大堪布阿旺秋札的讲义中得知。以前我看了一下，也不是特别广，但是基本上推理的方式应该是相同的。总而言之，希望大家应该能够推出这个推理，互相之间看怎么样推，为什么会有盲人断绝的过失，这个问题大家应该要了解。

壬三（各自之安立）分二：一、有实名言遣余及有实心识遣余合一而说；二、无实名言遣余与无实心识遣余合一而说。

癸一（有实名言遣余及有实心识遣余合一而说）分二：一、法相；二、分类。

子一、法相：

有实遣余除无实。

萨迦班智达自宗把遣余分为有实遣余和无实遣余。其中有实遣余是我们的心里面执著有实法时，排除了不能起作用的无实法，即无实法全部都被摈除了。比如说我们执著瓶子的时候，从无实法的角度来讲，瓶子以外的事物全

部都摈除了。这里并不是说执著瓶子的时候，柱子等成为无实法，而是在瓶子上不存在的侧面叫做无实法。假若这个问题没有搞清楚的话，好像什么都变成了无实法，比如说执著瓶子的时候，如果瓶子以外的事物都是无实法，那这样，是不是人、牦牛全部都变成无实法了？因为都是非瓶的缘故。这里的非瓶是无实法，并不是指人、牦牛的本体成为无实法，而是从瓶子上不存在的反体（角度），而安立为无实法。

有实法的遣余分两种，一种是对有实法总相的执著，这叫做有实法的心识遣余；一种是在名言上或者在口里面称呼瓶子、柱子等的语言，这种语言叫做有实法的名言遣余。我们前面也讲了两种遣余，即名言遣余和心识遣余，其中名言遣余应该包括在心识遣余当中，因为声音、名言的自相等不能排除他法，而是通过心识的遣余来排除他法，这是声音、名言遣余的方式。

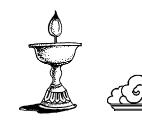
子二（分类）分二：一、总说；二、别说。

丑一、总说：

由以显现不显现，对境而分有二类。

从显现和不显现对境的角度来讲，有实法的遣余可分为两类，即现前遣余和隐蔽遣余。

对境自相能显现的有实法遣余叫现前遣



余；对境自相不能显现的，比较隐蔽的有实法的遣余叫隐蔽遣余。

丑二（别说）分二：一、现前遣余；二、隐蔽遣余。

下面，对有实法的现前遣余和有实法的隐蔽遣余进行广说。如果事物的自相现前，这叫做现前遣余；如果自相没有显现过，这叫做隐蔽遣余。

寅一、现前遣余：

显现自身之法相，尽其所有决定识，
名言分别作剖析，故遣余成反体境。

这个颂词比较容易懂，主要是宣说什么是现前遣余。

首先我们现量看见一个法的自相，然后用分别念进行分析这是白色，这是黑色；这是蓝色，这是非蓝色；这是常有，这是非常有等。也即对这个自相法进行破立、取舍。我们前面讲已决识时，有一种随现量已决识，在这里叫做现前遣余。

现前遣余也分两类。比如说我见到了柱子的自相，然后对柱子分别“它是无常”或“它是常有”，这种分别念叫做分别的现前遣余；如果我用语言宣说“我刚才现量看见的柱子是无常的”或“它是常有的”，这种语言叫做名



言的现前遣余。无论怎样，现前遣余实际上是判断事物反体的一种识。为什么呢？因为所谓的遣余，它可以把本来一个本体的法分为很多的侧面，也可以把很多的事物归纳在一个法当中；现前遣余实际上是用分别念将对境分成各种不同反体。

但不管怎么样，事物的总相在分别念面前出现，无论是你以前见过的自相法，还是从来没有见过的自相法，从分别念本体的角度来讲，从来没有了知过事物的自相，即所有的分别念并不知道外境的真实自相。所以，这一点大家应该清楚，即所有的分别念都是错乱性的；也就是说，无论是否亲自看见过柱子，凡是我所认为的柱子，有境面前的对境并不是自相，全部是遣余的分别念，大家应该知道这个道理。

寅二、隐蔽遣余：

自之法相不显现，无论观待不待因，
皆为名言分别境，是故决定亦遣余。

隐蔽遣余与现前遣余的差别就是在有没有经过现量，其他的基本上一样，即都是分别念的对境；也就是说，隐蔽遣余没有现量显现过外境的法相。

不管是否依靠推理来了知某种事物，这种执著分别念实际上是遣余，也是一种决定识。

比如说我们以前没有见过或者几天前见过的事物，但是现在没有见到（是指无间刹那当中没有见过的意思）。如果我现在看见红色的柱子，并认为"这是红色"或"这不是红色"，这叫做现前遣余；在我判断一个事物，如看见山上有烟而推出有火，这就是隐蔽遣余。为什么呢？因为我在当时这个刹那，并没有现量见过火。当然，以前是现量见过烟由火而生的，但是我认为这种情况不包括在隐蔽遣余中，这里稍微有一点差别。

意思就是说，不管是观待因还是不观待因，凡是以分别念了知隐蔽的对境就叫做隐蔽遣余。隐蔽遣余又可分为隐蔽的分别遣余和隐蔽的名言遣余。因为遣余都是具有决定性的缘故，所以千万不要认为它是无分别心识。

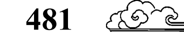
隐蔽遣余可以分三个方面。

真实非真及二边，分别取式有三种。

无论是观待推理，还是不观待推理，隐蔽遣余可以分为三种：真实的遣余、颠倒的遣余、犹豫识的遣余。

比如我想"这个古老的水井当中有水"，水井里也确实有水，这样的分别念已经遣除了不存在水的反体，这叫做真实的遣余，因为当时所想的是符合实际情况的。假如认为"这个





古老的井里面肯定没有水"，但实际上是有水的，所想的不符合实际情况，这是一种颠倒的遣余，因为本来有水却认为没有水；它遣除了什么呢？认为没有水虽然遣除了有水的反体，但实际上不符合实际情况，因此叫做颠倒的遣余。还有一种是犹豫识的遣余，犹豫识的遣余是什么呢？"古老的水井里面有水呢？还是无水呢？"有一种模棱两可、三心二意的心态。它能不能遣除对境的违品呢？可以的，为什么呢？因为有和无的分别念不可能是同一时间产生，第一个时间当中认为："古老的水井当中应该有水吧？"应该有水，此时已经遣除了无水的部分；正在这个作用没有失去的情况下，生起了"噢，可能没有水吧"，没有水念头产生的时候，遣除了有水。所以，所谓的犹豫识实际上也是一种遣余识。因此，隐蔽遣余以取境的方式来讲分真实、颠倒、犹豫三种。

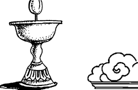
以上宣说了有实名言遣余和有实心识遣余合一而说。

癸二（无实名言遣余与心识遣余合一而说）分三：一、法相；二、分类；三、无实法非显现境。

子一、法相：

无实遣余除有实。



无实法遣余的法相是什么呢？它与有实法遣余的法相恰恰相反，刚才有实法遣余排除了无实法，现在无实法的遣余排除了有实法。刚才我们执著柱子、瓶子等有实法，已经遣除了在它上面属于无实的违品。反过来说，所执著的是不存在的事物，比如说我心里面执著无瓶，在没有瓶子的遣余识面前断除了瓶子的存在，这叫做无实的遣余；它断除了有实法，是这样的一种增益。

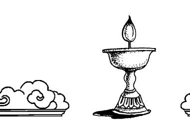
子二、分类：

由有或无所破言，遣余亦可分二类。

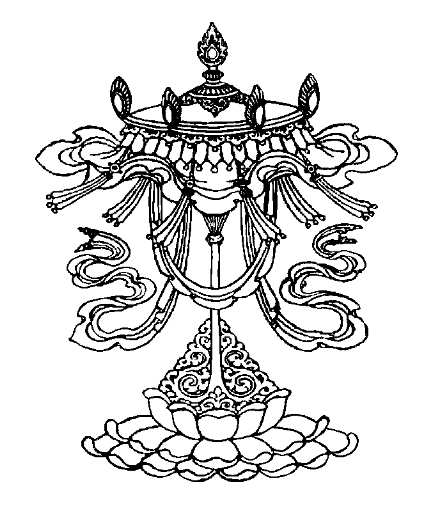
无实遣余的所破因为对境有无自相之故可分为两种。

无实法遣余的所破、所知是存在的，就像无瓶等的所破、所知是存在的一样，这是“有”的无实法遣余。另外，如石女的儿子、兔角、龟毛等，这些是不存在所知所破的，即在世间当中它们是根本不存在的事物，这样的所知根本不可能存在的所破法，这是“无”的无实法遣余，因为它自己的本体不存在之故。比如说我心里面想石女的儿子，在世间所知当中它是根本不存在所破的，这也是无实遣余，它遣除了什么呢？遣除了石女儿子以外的事物。

因此，在所知当中存在的事物，如所谓的

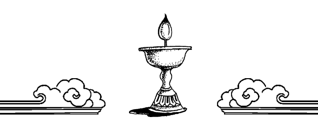


无瓶，在世间中与瓶观待而安立的无瓶，这种无瓶能断除它的违品，如果我们用语言来说，这叫做名言的无实遣余；如果是我们心中的分别念，这叫做分别的无实遣余。









《量理宝藏论》思考题

第一品

第 1 课

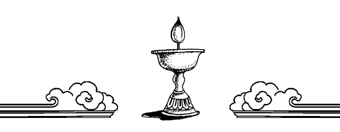
1、概述因明在藏地、印度、汉地的发展史。
2、列举因明七论。

第 2 课

3、简述因明八事。
4、以龙王的五特点说出两位理自在相应的五种功德。

第 3 课

5、为什么说因明学的来源是佛教？
6、学习因明对自他的相续有什么样的利益？
7、为什么说外境的法相是识所了知？
8、四种境的差别是什么？
9、什么叫做义总相和本无见有？
10、如果承许义共相和本无见有是所取境，那有什么样的过失？怎么样驳斥它？



第 4 课

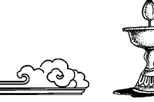
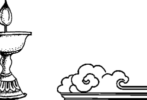
11、以教证说明学习总的五明、分别的因明的重要性。
12、义共相、本无见有与自心相联的观点，自他宗是从哪四方面展开辩驳的？

第 5 课

13、萨迦班智达抉择的最究竟、唯一的所量是什么？
14、对于解释对境的自相，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点分别是什么？
15、既然义共相被称为所量，那本无见有为何不立为所量？本无见有是否是除自相、共相之外的第三种所量？

第 6 课

16、如何遣除遮破以量不可知之过？请结合三个典型的例证加以说明。
17、有部宗承许以有依根见外境为什么不合理？
18、“雪域派说境与识，同时即为所能取”，对此应如何遮破？

第 7 课

19、依经部观点真正的外境是什么？如何安立见到境相的名言？

20、萨迦班智达在随唯识宗抉择自宗观点时，是如何遮破有部、经部以及世间共称观点的？

21、在名言中有没有无分微尘的存在，为什么？它最后是以什么方式而灭的？

第 8 课

22、怎样运用明知因来成立万法唯心？外境本是无情法，为什么具有识的法相？请详细说明。

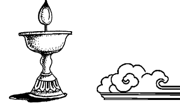
23、如何依靠俱缘定因推出万法唯识的观点？

第 9 课

24、唯识宗承认粗大的心相续存在，明知的心识也存在，对此中观宗是如何破斥的？萨迦班智达站在唯识宗的观点上又是如何回辩的？

25、在名言中为什么要承认无分刹那的存在？无分刹那是有分而灭还是无分而灭，为什么？

26、如果唯识宗承认万法唯识，外境仅是心识幻现，那么量与非量的差别是否不存在？为什么？



第二品

第 10 课

27、说出识的法相和分类，为什么说“由识而言一自证”？

28、因明前派对非量之识的法相和分类是如何承认的？对此萨迦班智达和全知麦彭仁波切的观点有何不同？

第 11 课

29、本论从哪两个方面总破伺察意自体？

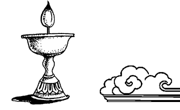
30、如果无理由伺察意是真实决定符合对境之识，那么认为自己下面有宝藏等所有心识为什么不能成为真实？

31、正量和非量的所有识均可包括在哪四种识中？举例说明。

第 12 课

32、对于因明前派安立的非量已决识和现而不定识，萨迦班智达和麦彭仁波切是如何破斥的？这两位尊者的观点是否相违，为什么？

33、萨迦班智达如何遮破“现量已决识”同体法？



34、自宗在哪些情况下可承许已决识为正量或非量？为什么？

第 13 课

35、如果现量的事物唯是刹那而已，那凡夫能否现见瓶子？如何现见？是不是究竟的正量？

36、非量的法相是什么？为什么把已决识安立在非量中？萨迦班智达是如何对非量识进行分类和归摄的？

37、说出不悟识的法相，如果颠倒识和犹豫识包括在不悟识中，会不会有此二识具足不悟识法相的过失？为什么？

第 14 课

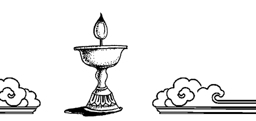
38、请说明不悟识、颠倒识、犹豫识每一识的法相与分类。

第三品

第 14 课

39、总的来说，萨迦班智达遵循法称论师的观点，如何安立有境证知对境之方式？

第 15 课



40、对于因明前派所承许的实体与反体，萨迦班智达是如何破斥的？

41、请分析总法与别法的法相与分类。

42、请以可见不可得来遮破胜论外道认为总与别是他体的观点。

第 16 课

43、为什么外道及因明前派承许的总别有过失，而自宗无过？

44、如何从数论外道的“总法在每一别法上存在”推出“凡是颜色全是黑色”？

第 17 课

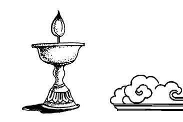
45、因明自宗如何安立“总法”？总法既是无实法，如何于名言中起作用？

46、解释名词：义总、名总、聚总、类总、自性因、能遍不可得因。

47、“若谓总法没有自相，与外境没有任何关系，则有失毁世间名言”，对此观点因明自宗如何驳斥？

第四品

第 18 课



48、无分别识缘取的方式以及其对境的实相是什么？请举例说明。
49、“识境互相无错乱”是如何体现的？
50、现量既然是无决定性的，那它如何能断除增益，安立为正量？它是通过什么方式进行破立的？

第 19 课

51、个别论师认为执蓝色反体的识既非现量，也非比量，也不可能是遣余，这种观点合理吗？
52、为什么无分别有决定性不合理？二位理自在的究竟意趣是什么？
53、分别取显现境有哪三大过失？

第 20 课

54、如何安立遣余的自性？《释量论》中所谓遣余有哪三种特点？
55、通过遣余可将他体执为一体和一体执为他体，请分别说明二者执著的原因、执著的方式和执著的必要性。

第 21 课

56、对于外境是否存在遣余的问题，印藏论师








有哪些不同的观点？自宗全知麦彭仁波切也承认自相遣余，是否会成为萨迦班智达在此论中所遮破的对境，为什么？
57、萨迦班智达承许事物的自相上不具遣余的理由是什么？
58、有实的名言遣余、心识遣余，以及无实的名言遣余、心识遣余的法相和分类是什么？



